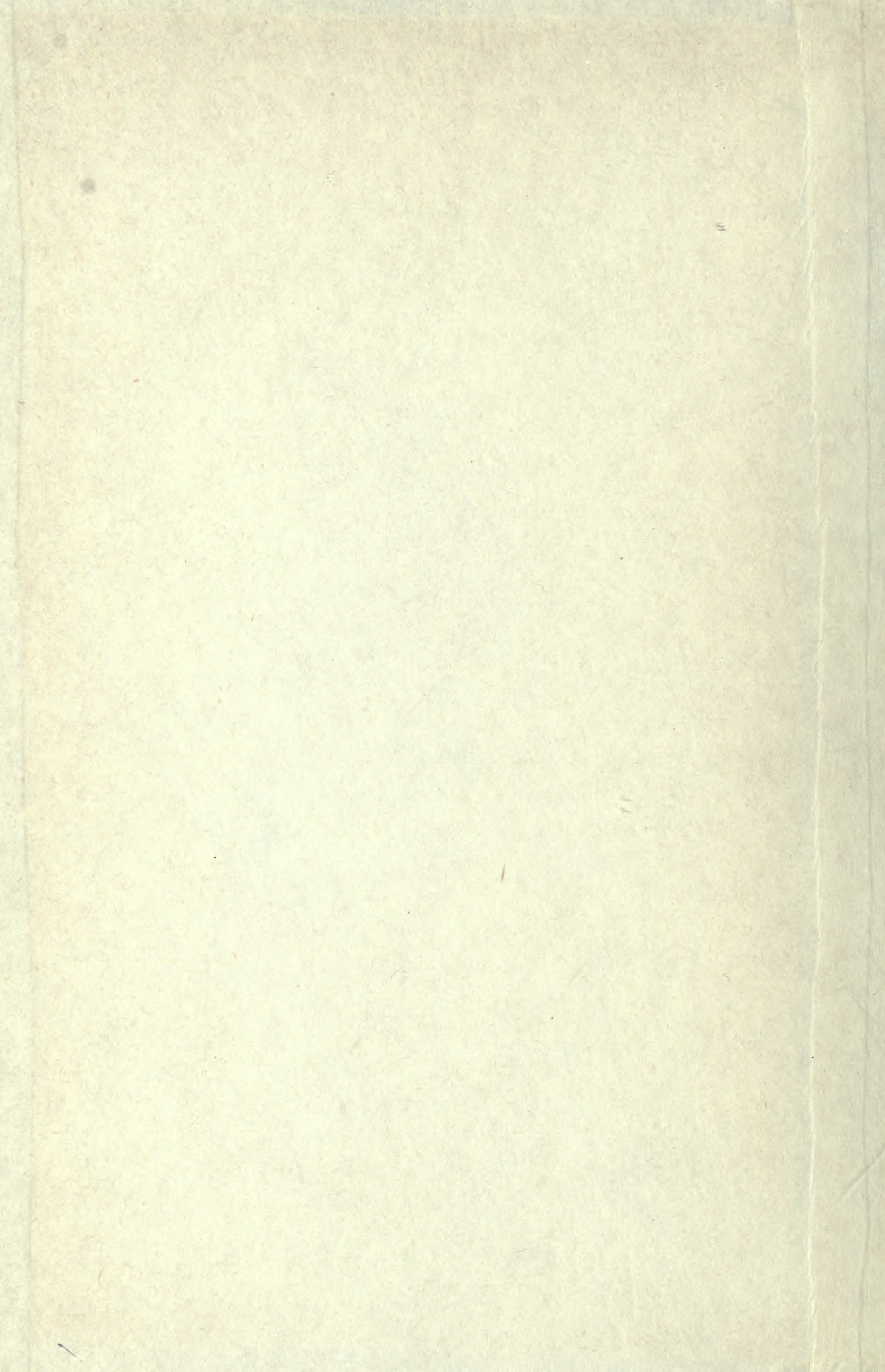
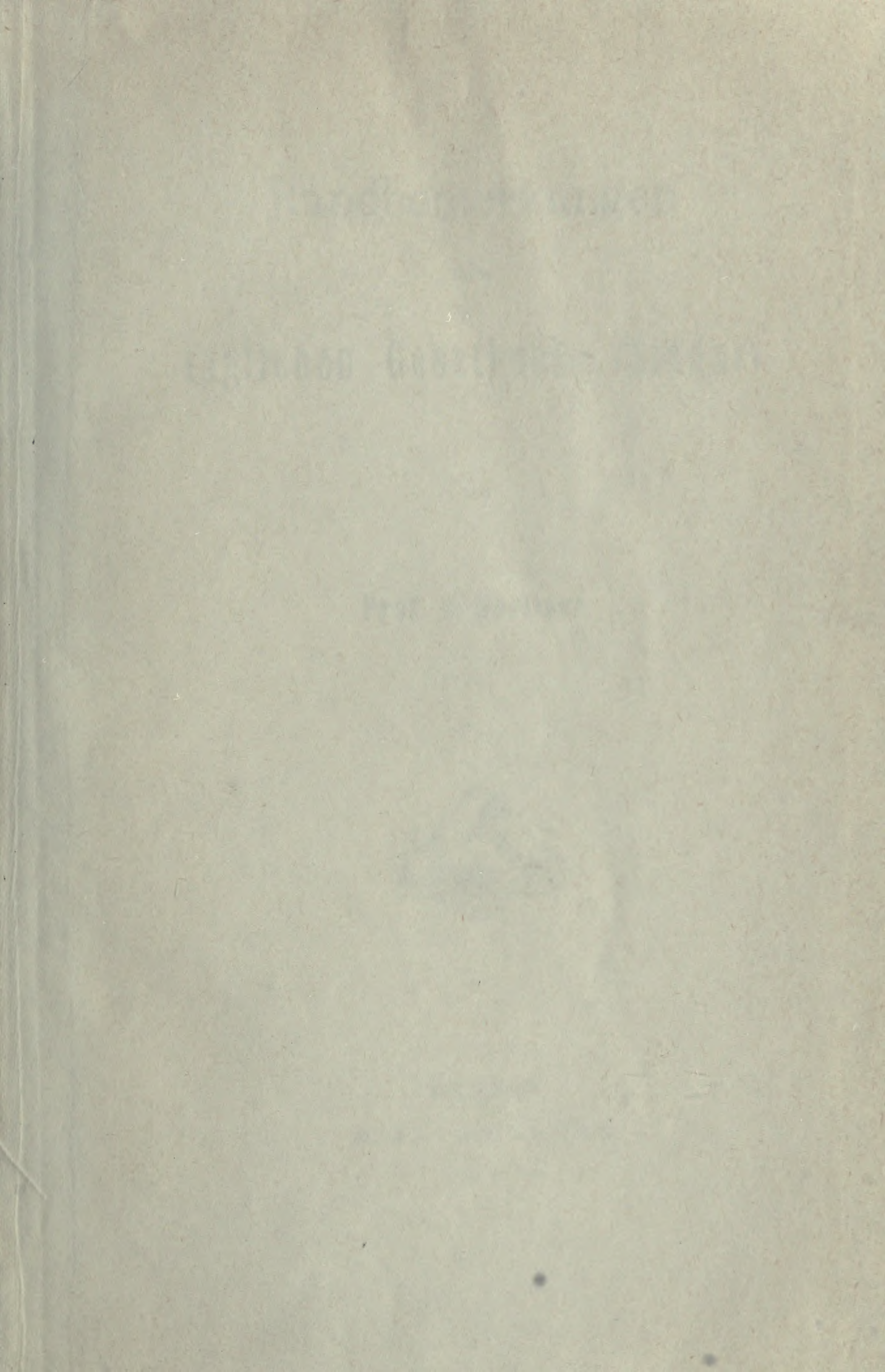

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00855324 0







Randbemerkungen

zum

täglichen Gebetbuche (Siddur)

von

Prof. A. Berliner.



BERLIN

M. PÖPPELAUER.

1909


LIBRARY
SEP 23 1974
UNIVERSITY OF TORONTO

I.

Neunzig Jahre sind seit dem ersten Hamburger Tempelstreit verflossen, mit dem angefangen wurde, Bresche in die Glaubensveste zu legen, als welche uns das Heiligtum des täglichen Gebetbuches, Siddur oder Tefilla genannt, erscheint.

Auf diesen ersten Versuch folgte 25 Jahre später in der zweiten Auflage dieses Tempelstreites eine Fortsetzung, aus der im Laufe der Jahre in verschiedenen grossen Gemeinden ein reformierter Gottesdienst mit einem wesentlich geänderten Gebetbuch in verschiedener Fassung und Gestalt sich gebildet hat.

Dies konnte aber nicht stören, dass der bekannte Siddur Wolf Heidenheims, der im Jahre 1800 zum ersten male an Tageslicht trat, in den jüdischen Gotteshäusern so heimisch wurde, dass er jetzt bereits die 138. Auflage erlebt hat, abgesehen von zahllosen anderen Editionen des Siddur, in welchem der Text und die äussere Anordnung desselben ebenso unverändert beibehalten sind. In eine spezielle Kritik der von den Reformierten gegen diesen Siddur aufgestellten Gründe einzugehen, wird in der vorliegenden Schrift nicht beabsichtigt. Diese strebt ganz andere Zwecke an, wie sich aus dem Verlaufe der Darstellung ergeben wird.

Aber dennoch wird es nötig sein, gleich beim Beginne klar und bündig zu erklären, dass diese Schrift auf der unverrückbaren Basis beruht, dass alle Wahrheiten unserer Religion, wie sie in dem tiefen Inhalte unserer hebräischen Gebete sich ausprägen, aus der heiligen Schrift stammen, deren göttlicher Ursprung von jedem echten und rechten Jehudi als unbestrittener Glaubenssatz (תורה מן השמים) unverbrüchlich gehalten wird.

So lange nun nicht die Gegner unseres Siddur sich entschliessen können, aus unserer Thora alle die Blätter zu reissen, welche die Lehren und Verheissungen für alle Zeiten künden, so lange dürften sie sich auch nicht als berechtigt halten, alle die Stellen aus unserm Gebetbuch zu entfernen, in denen diese göttlichen Wahrheiten ausgedrückt sind.

Für uns selbst ist die Tefilla heilig, nicht allein der Sprache wegen, in der sie abgefasst ist, sondern auch und vorzüglich, weil sie ganz im Sinne und Geiste der heiligen Schrift ihr Gepräge erhalten hat. Was wir aus unserer Tefilla beten, muss mit allem, was wir aus dem Gottesbuch der Thora, aus den Büchern der Propheten und Sänger lesen, in Einklang stehen. Was wir beten und bitten, muss insonders mit den Grundprinzipien der Lehre und der religiösen Pflichten harmonieren. Dieser unerlässlichen Forderung aber trägt unsere Tefilla voll und ganz Rechnung. Sie setzt voraus den Glauben an Gott, als den Urheber und Schöpfer des ganzen Weltalls, welcher der Vater aller Menschen ist, aber auch zugleich in der Offenbarung am Sinai Israel zu Seinem Volke erkoren hat, indem er ihm aus jenen flammenden Höhen Seine Lehre und Seinen Willen verkündet hat. Sie setzt auch in Folge dessen die Pflicht zur Erfüllung aller Lehren und Vorschriften voraus, welche den Inhalt der geoffenbarten Thora und der mit ihr nebenher gehenden Tradition ausmachen.

Diese Tefilla setzt ferner den Glauben an die Zukunft Israels voraus, wie sie Gott durch den Mund Seiner Propheten verheissen liess. Mit dieser Tefilla durchzogen Israels Söhne alle Länder, wohin sie später geführt wurden, alle Orte, wo sie eine Ruhestätte oder auch keine gefunden hatten.

Aus dieser Tefilla beteten sie alle während der Zeiten, die sie zurückgelegt und werden auch ferner beten alle diejenigen, denen Gott und sein Gesetz nicht zum leeren Schall geworden sind.

Diese Tefilla hat in gewisser Beziehung eine grössere Bedeutung erlangt, als die Bibel selbst; sie hat oft mehr als

diese auf die praktisch-religiöse Lebensweise in den jüdischen Häusern wirksamen Einfluss geübt. Wenn man auch in vielen Familien kein Exemplar der heiligen Schrift findet, ein Siddur zur Benutzung wird selten fehlen. Wenn man auch die Kenntnisse des hebräischen Bibelwerkes oft schmerzlich vermissen muss, die Bekanntschaft mit dem Siddur darf man meistens voraussetzen.

Und es muss die ernste und eifrige Aufgabe unserer Religionsschule bleiben, den Unterricht im Siddur in allen Klassen derselben durch korrektes Lesen und richtiges Verständnis zu fördern. „Im hebräischen Klang ist die Religion offenbart, geschaffen“ — so spricht der Philosoph Steinthal in seinem Artikel „An die Eltern“, abgedruckt unter dessen Vorträgen und Aufsätzen im Buche „Ueber Juden und Judentum“ [1906] S. 8, aus dem wir noch oft die Stimme eines Freidenkers hören werden, der so kühn war, die Sprache eines überzeugungstreuen Juden zu führen.

II.

Mit dem Bekenntnis, wie es oben ausgesprochen, ist auch der Standpunkt gezeichnet, den wir für unsere Tefilla behaupten müssen, so oft es gilt, diese gegen Angriffe zu verteidigen.

Diese Verteidigung, bekennen wir es nur sofort, gleich beim Beginne, muss von den Gefühlen der Gerechtigkeit und Wahrheit getragen werden.

In der Beurteilung unserer Gegner müssen wir bei allen unseren Kämpfen auch gerecht sein, indem wir die Situation derselben richtig begreifen und so auch beurteilen.

Wer den Gott der Väter nicht kennt, kann auch nicht verstehen, Ihn nach der Väter Weise zu verehren. Wer in der modernen Weltanschauung und Lebensauffassung auferwachsen ist oder darin sich erzogen hat, dem ist die jüdische Lehre nicht be-

kannt geworden und jüdisches Leben ist ihm fremd geblieben. Wem Religion nur als eine „Privatsache“ erscheint, wie man dies jetzt so oft hört, der bewahrt in seinem Herzen höchstens noch ein gewisses Pietätsgefühl, dem Rechnnng zu tragen es genügt, an den sogenannten hohen Festtagen das Gotteshaus zu besuchen, gleichsam eine Visitenkarte beim lieben Gotte abzugeben,*) oder an den Sterbetagen der Eltern wie in der modernen „Seelenfeier“ das Andenken an die Dahingeschiedenen zu erneuern.

„Wer alle Jahr einmal andächtig sein will, wird bald merken, dass er auch dieses eine Mal nicht andächtig ist, trotz des guten Willens nicht sein kann u. s. w. Wer also nicht oft betet, wird es nicht erlernen“ (Steinthal im Artikel über Andacht, im Buche „Zu Bibel und Religionsphilosophie“, S. 162).

Wir können weiter behaupten: Für einen solchen Gottesdienst und für solche Beter bedarf es eines ganz anders gearteten Gebetbuches, das noch zu schreiben wäre. Denn es muss mit den Ergebnissen der modernen Weltanschauung in ihren verschiedenen Spielarten und — last, not least — mit den in fortwährendem Wechsel sich erneuernden Resultaten der Bibelkritik conform gehen und seinen Inhalt hiernach bemessen.

Doch dies ist nicht unsere Sorge. Es soll nur hiermit constatiert werden, wie weit alle diejenigen, welche unsere Tefilla zu einem solchen Andachtsbuche degradieren möchten, sich von ihr und somit von uns entfernt haben. Sie haben sich von uns getrennt, nicht wir haben die Initiative zur Trennung ergriffen. Sie sind die Dissidirenden, die am allerwenigsten von den Anderen, die an dem ererbten Gute des Gebetbuches festhalten, fordern dürften, dass sie dieses Erbgut preisgeben oder ihren Kindern nicht mehr übergeben sollen.

---

*) Wie Steinthal sich einmal ausdrückt.

Um nur ein Beispiel herauszugreifen, aus einer grossen Anzahl von Abweichungen: Es soll nichtmehr heissen, wie man verlangt, אלהינו ואלהי אבותינו „Unser Gott und Gott unserer Väter“ — daher auch in weiterer Consequenz muss im Achtzehngebet der Schluss der Benediction רופא חולי עמו ישראל geändert und im Allgemeinen, also רופא חולים, ausgedrückt werden.

Man vergisst allerdings hierbei, dass wir bereits im Beginne unseres täglichen Gebetes Gott als den „Arzt aller Geschöpfe“ (רופא כל בשר ומפליא לעשות) preisen und auch im Achtzehngebet selbst im Anfange Gott als den „Arzt der Kranken“ (רופא חולים) anrufen.

Wenn wir Bekenner der jüdischen Lehre aber im jüdischen Gotteshause als Mitglieder des von Gott unter allen Völkern der Erde, als „erstgeborener Sohn“ bezeichneten Stammes Ihn als רופא חולי עמו ישראל preisen, so haben wir von ihm selbst die Weisung hierzu erhalten; denn im II. Buche Mosis Kap. 18 V. 15 nennt er sich uns gegenüber „ich bin der Ewige dein Arzt“ (כי אני ד׳ רופאך).

Wenn man hieran Anstoss nehmen wollte, dann müsste Vieles, ja alles gestrichen werden, was auf das besondere Verhältnis Israel's zu seinem Gotte sich bezieht. Die nächste Consequenz würde die sein, dass man auch „Du erhörst das Gebet deines Volkes Israel“ (כי אתה שומע תפלת עמך ישראל) weglösche. Von da ab ist der Schritt nicht mehr weit, an die fromme Mutter das Verlangen zu stellen, dass sie ihrem zarten Kinde im Nachtgebete nicht mehr vorbete „Siehe, es schläft nicht und schlummert nicht der Hüter Israels“ (הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל.)

Ja es wäre dann nicht mehr unmöglich zu fordern, dass der geheiligte Ruf שמע ישראל, unser erhabenes Losungswort im Leben wie im Tode auf den Index gesetzt, oder irgendwie geändert werde. In wahrhaft klassischer Weise äussert sich Dr. Güdemann in seiner Predigt zum Hüttenfeste (5627), um an die engere Glaubensheimath zu denken, nicht aber, „wie jene idealistischen Schwärmer und Weltbeglücker, die schon am Ende halten und mit dem Anfang noch nicht fertig sind,

die vertrauensselig die ganze Menschheit Brüder nennen und im engsten Kreise Fremdlinge sind."

III.

Nachdem wir bisher der einen Devise „Gerecht gegen unsere prinzipiellen Gegner" gefolgt sind, wollen wir jetzt gemäss der zweiten Devise „Wahr für uns selbst" unser eigenes Gebiet näher untersuchen.

In allen Kämpfen gegen jedes reformierte Gebetbuch hat man sich gefürchtet einzugestehen, dass manches im Textinhalte unseres Gebetbuches in redaktioneller oder formaler Beziehung eine Aenderung, sei es eine Verbesserung oder Berichtigung bedarf. Man hielt sich hiervon zurück, weil man sich scheute, der sogenannten Reform auch nur eine geringe oder unbedeutende Konzession zu machen. Man wollte auch da, wo es sich um ein religiöses Prinzip nicht handelt, nichts ändern. Man hielt es der grossen Menge gegenüber für bedenklich, am festgefügten Bau irgendwie zu rütteln. Allgemein galt es als Regel, wenn man erst zu reformieren beginne, dann würde der Reformsucht kein Halt mehr geboten werden können.

Nun, diese Furcht vor Ausschreitung oder Ueberschreitung der gesteckten Grenze können wir endlich ablegen. Für die Reform selbst bleibt nichts mehr zu reformieren übrig; sie hat ihr Endziel fast ganz erreicht. Stehen doch die Reformer in der Gegenwart nur noch vor der Frage, ob ein jüdischer oder ein christlicher Organist für das Orgelspielen am Sabbat zu bestellen sei.*)

Wir können jetzt das ganze Gebiet der Reform mit ihrem Eifer für die Verkirchlichung des jüdischen Gottesdienstes überschauen und historisch feststellen, dass damit eine trennende Grenze geschaffen ist, welche zwischen den Teil-

*) Sitzung der Repräsentanten-Versammlung in Berlin am 2. Februar 1908.

nehmern der Reform und uns als beati possidentes, die wir im ererbten Stammgute uns wohl fühlen, sich ausbreitet.

Was auch an Phrasen und geflügelten Worten aus alter wie aus neuer Zeit aufgeboten wird, um diese gezogene Grenze zu überbrücken, es hält vor dem Ernst der Geschichte nicht Stand. Auf diese Grenzscheide habe ich bereits früher einmal hingewiesen, und es dürfte nicht überflüssig erscheinen, hier jene Worte am Schlusse des Vorworts in meiner Schrift „Zur Lehr' und zur Wehr über und gegen die kirchliche Orgel im jüdischen Gottesdienste“ (S. V) zu wiederholen. Sie lauten:

Seitdem Furtado in seiner Rede zur Eröffnung des Sanhedrin 1807 den Ausdruck „orthodoxe Juden“ gebraucht hat, ist er — mit Unrecht — ein Epitheton für alle Juden geworden, welche die Lehren des Judentums und seine religiösen Vorschriften festhalten. Sie verdienen mit ihrer Gesetzestreue eher die Bezeichnung „liberal“ im Sinne jenes Ausspruches in den Sprüchen der Väter cap. 6 Mischnah 2. Dagegen war ich in Verlegenheit, die sogenannten Liberalen richtig zu benennen. Es sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten. Ich habe daher die Bezeichnung „hellenistisch“ gewählt, mit Rücksicht darauf, dass auch diejenigen Juden unserer Zeit, welche in der modernen Weltanschauung aufgewachsen sind, nur noch in „einiger Symbolik das ganze Judentum erblicken, das für sie lediglich darin besteht, an den hohen Festtagen, zur Seelenfeier und am Jahrzeitstage im Tempel vor Gott zu erscheinen. Der geschichtliche Ausgang dieser Richtung innerhalb des Judentums ist wie einst, so auch jetzt in den kommenden Geschlechtern ihr sicher — die Orgel wird davor nicht schützen.“

Wir wollen aber fortfahren, im Gotteshause und im Gebete die Vorbereitung für den Gottesdienst im Leben zu suchen und zu finden. Daher werden wir nicht aufhören, täglich zweimal oder sogar dreimal, morgens und abends zu beten, und beide Mal im wesentlichen dasselbe Gebet. Auch hierüber spricht treffend Steinthal in seinem Buche: Zu Bibel

und Religionsphilosophie S. 163 „Das tatsächliche Verhältnis im allgemeinen (aber) ist doch das, dass die Worte, an denen unsere Väter Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch ihre Erbauung gefunden haben, auch über unser Gemüt eine eigene Kraft ausüben. Wir sind nicht von heute und von gestern; sondern wir hängen, wie körperlich so geistig, mit einer langen Vergangenheit zusammen." „Was im Gotteshause empfangen ist, das wird offenbar in der Welt".

Auf diese Wahrheiten hinzuweisen bin ich nie müde geworden, wenn unerfahrene Jünglinge von auswärts nach der Grossstadt kamen und meine Nähe im Umgang und Verkehr suchten. Auf die Wichtigkeit des täglichen Gebetes zu Hause, noch mehr auf den Besuch des Gotteshauses im Gemeindegebet (תפלה בצבור) habe ich eindringlich hingewiesen — und sehr oft hat mich der gute Erfolg dafür reichlich belohnt. Noch immer hat sich überall, wo die Versuchung herantritt, als Schutzmittel bewährt, was unsere Weisen empfehlen: Wer die Denkriemen am Haupte und an seinem Arme trägt, die Schaufäden an seinem Gewande und die Pfostenschrift an der Tür seines Hauses, ist vor jeder Anfechtung zur Sünde gefeit.

IV.

Nach diesen Vorreden schreiten wir zu der eigentlichen Aufgabe der gegenwärtigen Schrift, welche auf literarhistorischem Wege ermitteln will, wie sich die Redaktion unseres Gebetrituals mit der ersten Drucklegung des Siddur resp. Machsor gestaltet hat und welche Veränderungen innerhalb dieses Zeitraumes bis zum Erscheinen des Siddur Heidenheims hierin vorgenommen worden sind. Diese Untersuchungen werden sich nur auf unsern Deutsch-polnischen Ritus erstrecken, der mit der ersten Drucklegung sich einführte, und zwar in folgenden Ausgaben: Gebetbuch, Prag 1513, wovon nur noch ein Fragment in der Bodleiana vorhanden ist, ferner

Gebetbuch, Prag 1527, früher in meinem Besitze, jetzt in der Stadtbibliothek in Frankfurt a. M., wo ich auch die ersten Machsor-Ausgaben von 1520 und weiter einsehen konnte. Ausserdem kommen hierbei noch in Betracht der Tischsegen und das Nachtgebet, beide in gesonderten Ausgaben, noch vor dem Erscheinen des ersten Siddur, als spezielles Ritual reichlich mit dem Material angefüllt, welches später in die Siddur-Ausgaben Aufnahme gefunden hat. Wie diese ersten Druckwerke und dann die darauf folgenden Editionen den Ritus ausgestalten, wird noch näher ausgeführt werden.

Es ist dies die erste Periode des gedruckten Gebetbuches.

In der zweiten Periode tritt mit dem Siddur ed. Thingen 1560 eine wesentliche Veränderung des Inhalts ein, indem er eine kabbalistische Gewandung erhält, die durch den Einfluss Isak Luria's, mehr noch durch den seiner Jünger und Nachfolger zu einer dichten Umhüllung eines jeden Wortes sich formt.

Erst in der dritten Periode ersteht uns ein Erlöser aus der Wirrnis und Irrnis der früheren Periode, nämlich Wolff Heidenheim mit den Ausgaben seines Siddur. Zunz (Ritus, S. 175) charakterisiert Heidenheims Verdienste mit folgenden Worten: „Grösseres und bleibendes Verdienst haben die Arbeiten von W. Heidenheim, welcher der Mendelssohn des Machsor genannt werden kann: Wortlaut und Verständnis, Ausstattung und Würdigung des Piut sind durch ihn gefördert, der der Führer einer zahlreichen Schaar von Herausgebern und Erläutern geblieben ist.“ Dem wäre noch hinzuzufügen, dass Heidenheim uns von dem kabbalistischen Banne, in welchem bis dahin alle anderen Ausgaben des Siddur, besonders die von dickleibigem Umfange, standen, fast ganz befreit hat, wovon weiter unten näher die Rede sein wird.

Bevor wir diese drei Perioden speziell behandeln, werden noch einige Vorbemerkungen im Allgemeinen von Nutzen sein.

Was aus den handschriftlichen Vorlagen von den ersten Druckausgaben fast unverändert übernommen werden, ist der

Teil, den die beiden Lobgesänge, von denen im Morgengebete die Psalmen und sonstigen biblischen Abschnitte eingeschlossen werden, also ברוך שאמר und ישתבח, bezeichnen und dann der zweite Teil, nämlich mit dem anschliessenden יוצר, den Segenssprüchen vor und nach dem שמע, worauf das שמע folgt und dann die Tefilla, d. h. die 18 Segenssprüche sich anreihen.

Anders ist es mit den ersten Benedictionen und allem, was darauf folgt, bis zum ברוך שאמר; — dies in der Synagoge zu beten, damit also den öffentlichen Gottesdienst zu beginnen, wird erst nach dem Beispiele des M. Rothenburg deutscher Brauch, wie aus dem kleinen Taschbez § 217 zu ersehen ist. Nach dem französischen Ritus verblieb dieser Teil dem häuslichen Gebete nach dem Aufstehen. Die Verlegung nach dem Gotteshause wird damit begründet, dass die Hände zu Hause noch nicht rein seien; aber auch aus dem Grunde, weil die vielen Unwissenden diese Benediction nicht kennen, somit erst im Gotteshause durch ihr einstimmendes אמן ihrer Pflicht genügen könnten. (Bemerkung im Siddur ed. Trino). Später hat der Verf. des של"ה in seinem Siddur empfohlen, die ersten Benedictionen einschliesslich des Segenspruches für die Thora zu Hause zu sprechen, besonders wenn man früh aufsteht, um zu lernen; alles andere dagegen von יהי רצון an in der Synagoge zu beten.

Mit der ersten Drucklegung des Siddur änderte sich, wie so manches, auch dieses, es wurde vieles zum festen Brauch, worin dann nur hier und dort ein lokaler Usus abwich. Besonders gilt dieses von dem Segenspruche für das Studium der Thora, der noch heute, trotzdem er im Siddur vor אלהי נשמה gefunden wird, häufig an anderer Stelle gebetet wird.

Sehen wir uns nun den Siddur nach seinem Erscheinen und dann im weiteren Laufe der ersten Periode an.

V.

Mit den ersten Druckausgaben des Siddur gelangen zur Aufnahme und werden somit zum allgemeinen Gebrauch eingeführt:

Die Lobsprüche beim Eintritt in das Gotteshaus, von denen zuerst ואני ברוב Psalm 5, 8 bemerkt wird, gesprochen nicht allein auf dem Gange nach dem Gotteshause, sondern auch nach dem Eintritt in dasselbe, und zwar zu einem besonderen Zwecke. Nach einer geonäischen Mitteilung nämlich im Hapardes, Abschnitt שבת No. 99 wurde diese Schriftstelle gewählt, um mit ihren zehn Wörtern die Zehnzahl des Minjan abzuzählen.

Daraus lässt es sich erklären, dass noch unsere heutigen Siddur-Ausgaben diese Schriftstelle zweimal bringen. — Diese Schriftstelle zugleich mit מה טבו (4. B. Mos. 24, 5) bringt bereits das Machsor Vitry S. 56 als Formel für den Eintritt, was auf Sanh. 105 b zurückgeht, wo die erwähnte Pentateuch-Stelle auf die Gottes- und Lehrhäuser bezogen wird.

> Merkwürdig ist's, dass Aldabi שבילי אמונה 4 und S. Luria Resp. 64 diese Recitierung beanstanden, weil dieser Ausruf vom heidnischen Seher Bileam ausgegangen ist. Aber der Verf. des מטה משה rechtfertigt sie.

Von den folgenden Schriftstellen, die allmälig zur An- und Aufnahme gelangen, ist zu bemerken: ד׳ אהבתי Psalm 26, 8 zugleich mit noch anderen Schriftstellen, wird bereits im Machsor Vitry, so auch im מטה משה nomine Abigdor Kara empfohlen.

ואני אשתחוה ist eine Umbildung der Schriftstelle im Psalm 95, 6 (aus dem Plural in den Singular), während im מטה משה der Vers unverändert angeführt wird.

> Ueber solche Umbildung vgl. die Notiz weiter unten bei יהי רצון.

ואני תפלתי Psalm 69, 14 im Machsor Vitry mit Bezug auf Berachoth 8a אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין, was Sal. Luria

bei seinem Einwande, dass dieser Vers nur für Minchah am Sabbat bestimmt sei, nicht berücksichtigt hat.

Die späte Einfügung von בבית אלהים Ps. 55, 15 beruht auf כתבי האר״י, angeführt im מג״א § 46.

Der Anfang des Gottesdienstes mit אדון עולם, der so bereits in den Handschriften der letzten Jahre vor der ersten Drucklegung des Siddur bemerkt wird, wird mit der letzteren ein dauernder Bestandteil des Morgengebetes. Bis dahin war dieses Poem nur in der Versöhnungsnacht üblich. Der eigentliche Verfasser desselben ist nicht sicher anzunehmen. Zunz in der Synagogalen Poesie S. 216 ist geneigt, es dem Dichter Salomo Gabirol zuzuschreiben. Es gehört mit noch zu anderen Dichtungen, wie z. B. die Königskrone Gabirols, die Zionide von Jehuda ha Levi am 9. Ab, einige Jozer-Stücke derselben Dichter (an den Sabbaten im Sommer-Semester), die in unserem Ritus sich einbürgerten. Die deutschen und die aus Deutschland stammenden polnischen Gemeinden nahmen gern an, was über Palästina und Italien zu ihnen gedrungen war. Poesien aus der älteren spanischen Schule blieben kraft der ihnen innewohnenden Schönheit auch später in Gunst. Was das französische und altdeutsche Ritual hiervon bereits aufgenommen hatte, namentlich an Selicha's, wurde beibehalten. Es ist hervorzuheben, dass Gabirols Königskrone wie auch der deutschem Boden wie eine exotische Pflanze entstammende Einheitsgesang in Polen als Lieblinge der Erlesenen am Kol Nidre-Abend vorgetragen wurden — und zum teil noch vorgetragen werden.

Zu אדון עולם, das in Worms nur am Versöhnungs-Abend gesungen wurde, gesellte sich später auch das יגדל, welches ebenfalls im Beginn des Gottesdienstes zuerst im Siddur ed. Krakau 1578 erscheint, von verschiedenen Autoritäten besonders empfohlen. Der Verfasser des תוס׳ י״ט, Lipman Heller in der Vorrede zum אורחות חיים betont, dass man jetzt in den Gebetbüchern vor ברוך שאמר in unseren Ländern auch noch יגדל hinzufüge, um die 13 Grundlehren im Munde Aller geläufig zu machen.

יגדל, von Daniel b. Jehuda Dajan, dessen Enkel Daniel b. Samuel harofe i. J. 1383 in Italien lebte, verfasst, erscheint in einigen Ritual-Werken am Freitagabend, oder am Schlusse des Mussaf-Gebetes am Sabbat, am meisten aber am Versöhnungs-Abend. Vgl. eine weitere Verschiedenheit im Usus beim Verfasser des פסח מעובין. Derselbe führt auch den Brauch an, dass man den Schluss מתים יחיה אל zu verdoppeln pflege. Dafür haben aber die spanischen Rituale noch eine 14. Zeile:

אלה י״ג עקרים יסוד תורת משה אמת ונבואתו.

Es scheint, dass die Hinzufügung einer 14. Zeile, in dieser oder jener Weise, mit der Melodie zusammenhängt, für welche immer je zwei Zeilen vereinigt werden.

Empfehlenswert bleibt die Lesart הנו אדון עולם וכל יוצר יורה גדולתו ומלכותו statt der in unseren Ausgaben befindlichen. Sie ist mehrfach bezeugt und harmoniert in ihrem Inhalte mit der vom Rambam in seinem Mischnah-Commentar gegebenen Erklärung zu den 13 Glaubens-Artikeln.

Ueber die Segensprüche für das Thora-Studium wird eine nähere Notiz weiter unten beim Abschnitt des תמיד Opfers erfolgen.

VI.

Die Segensprüche von לשכוי בינה bis המעביר שנה, welche nach talmudischer Vorschrift bei verschiedenen Veranlassungen des Erwachens, Aufstehens und Ankleidens gesprochen werden sollten, wurden in geonäischer Zeit in das öffentliche Gebet-Ritual verlegt. Hierbei wurde die ursprüngliche Reihenfolge geändert und auch die Zahl derselben durch die Aufnahme von neuen Segensprüchen, die im Talmud nicht erwähnt werden, vermehrt. Gegen beides wendet sich Rambam in הל׳ תפלה VII 7—9, was aber von späteren Gesetzlehren widerlegt wird.

Auch einzelne der nachtalmudischen Segensprüche werden von einigen beanstandet, von anderen aber wieder empfohlen.

So hat sich das מגביה שפלים in den Ritus von Sevilla, Avignon, Rom, Deutschland erhalten, obgleich es im Talmud nicht erwähnt ist. Unsere ersten Siddur-Ausgaben haben es noch, aber, wie Jospe Hahn in seinem יוסף אומץ No 221 berichtet, gelang es vorzüglich den Bemühungen des Rabbi Petachjah, es zu beseitigen.

Heidenheim hat es nach dem Ritus von Metz wieder aufgenommen, aber ohne Punktation.

Interessant ist, dass man von geonäischer Seite das עוטר ישראל בתפארה, welches nach talmudischer Vorschrift beim Anlegen des Kopfbandes gesprochen werden sollte, beanstandet hat, weil man dies in den europäischen Ländern nicht kenne, aber — wie die Tosefot zu Berachoth 60b bemerken, lässt es sich auch auf die bei uns übliche Kopfbedeckung beziehen, ohne die man nicht einhergehen dürfe.

Auch das הנותן ליעף כח wird bei keinem Alten, nicht einmal bei Elasar aus Worms erwähnt. Es findet sich nur im deutschen Siddur und beruht (nach Tur Orach Chajim No. 46) auf einem Midrasch-Ausspruch, in welchem für die nach der Nachtruhe wieder erlangte Lebenskraft gedankt wird (s. den Midrasch weiter unten bei מודה אני). Man vergleiche noch David Levi im ט״ז No. 46, vorzüglich aber Sal. Luria in seinen Responsen No. 64 und ים של שלמה zu Ketubot Bl. 10 No. 13, wo er entschieden gegen die Aufnahme aller Benedictionen, welche im Talmud nicht erwähnt werden, auftritt.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen die 3 Benedictionen, welche in unserem Siddur nach לשכוי בינה, in den anderen Riten aber nach der Reihenfolge in der talmudischen Quelle gegen den Schluss vor המעביר שינה, angeführt werden. Es sind die 3 שלא עשני nämlich עבד, אשה, גוי, wie sie in Menachoth 43b erwähnt werden. Da in den Parallelstellen im

Jerusch. Berachoth IX, 2 nnd Tosefta VII, 18 für das erstere als Beleg Jes. 40 כל הגוים כאין נגדו beigebracht wird, so ist die ursprüngliche Lesart גוי gesichert. Aber man hat schon frühzeitig in den Quellenschriften dafür שעשני ישראל gesetzt, sodass der Wilnaer Gaon geneigt war, diese Lesart als die richtige zu bezeichnen, wohingegen מג״א im א״ח § 46, 9 diese als die aus besonderen Rücksichten positiv geformte Segensformel abweist, hierbei aber ganz haltlose Gründe entwickelt (ע״ש).

Die älteste, eigentliche Lesart שלא עשני גוי beruht auf der im Neuhebräischen geltenden Bedeutung von גוי für einen Nichtjuden.

Die aus Censurrücksichten geänderte Lesart נכרי ist durchaus unrichtig, da נכרי im Neuhebräischen den Ausländer, sogar den nicht heimischen, fremden Juden bezeichnet. Aus denselben Rücksichten hat man in der Mitte des 18. Jahrhunderts begonnen, dafür שלא עשני עכו״ם zu lesen.

Es wäre entschieden zu empfehlen die Formel mit שעשני ישראל, wie sie bereits in den Siddurim ed. Mantua 1558, Thingen 1560, Prag 1566, Venedig 1566 u. 1572, Dyrnfurth 1694 vorkommt, allgemein einzuführen. Benveniste im כנה״ג I 46, der Wilnaer Gaon (wie bereits oben erwähnt) und Meklenburg in seinem Siddur treten mit allem Eifer für diese Leseart ein.

Mit Dank gegen Gottes Vorsehung erfüllt zu sein, dass er mir den Hochberuf eines Israeliten zugeteilt hat, drückt vielmehr aus als die ursprüngliche, negativ gefasste Formel, welche ohnedies Verkennung und Hass zu erzeugen geeignet war und ist.

Wird die vorgeschlagene Leseart allgemein acceptiert, so fallen damit auch die beiden anderen Benedictionen שלא עשני אשה und שלא עשני עבד von selbst fort, und man ist der Mühe überhoben, sie in irgend einer Weise zu rechtfertigen; ebenso die später aufgenommenen Formeln שעשני כרצונו*), שלא עשני גויה

*) Bereits im Siddur Aschkenasi bei Adelkind am Rand gedruckt: אין דיא וראוין זאגן דא שעשני כרצונו.

(נכרית oder שפחה, oder gar שלא עשני בהמה bei לקט ישר I S. 7 und in einigen anderen Handschriften).

Sollte nach allen diesen Hinweisen noch immer ein Bedenken gegen die Aenderung einer bereits früher geänderten Formel bestehen, so sei auf das Beispiel unserer Weisen hingezeigt, welche, um einem etwaigen Missverständnis zu begegnen die Schriftstelle יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע in Jes. 45, 7· für das Gebet im Jozer in ובורא את הכל am Schlusse verwandelten; s. Berachoth 11b.

Auch bleibt zu beachten, dass Abraham b. Maimon in seinen Noten zum יד החזקה seines Vaters, die dem Werke מעשה רוקח I (Livorno 1742) beigegeben sind, berichtet, dass eine alte wichtige Variante im talmudischen Texte laute כד חזי אינש גוי מברך usw.

Demnach sei die Formel nur bei der Begegnung mit einem Nichtjuden zu sprechen, nicht aber, wie bei den andern dort im Talmud erwähnten Benedictionen, welche für die tägliche Veranlassung oder Gelegenheit angeordnet sind.

Vielleicht beruht hierauf auch die Bemerkung des kabbalistischen תולעת יעקב, dass man eigentlich einmal im ganzen Leben diese Benediction sprechen sollte, aber sie sei aus besonderen Gründen für jeden Tag bestimmt.

Im Anschlusse hieran seien noch drei Abweichungen vermerkt, welche der deutsch-polnische Ritus gegen den talmudischen Wortlaut aufgenommen hat.

Zuerst die Verlegung der Thora-Benediction vor אלהי נשמה, welche aus dem französischen Ritual stammt (s. Berachoth 11b Tosefoth Schlgw. שכבר Ende), um den Segensspruch für die Thorah mit den sofort folgenden Partien, und zwar mit dem Priestersegen, die Mischnah אלו דברים und der Boraitha א׳ ד׳ שאין להם שיעור in Verbindung zu bringen.

Eine ältere Einrichtung kennt andere drei Partien, nämlich: den Abschnitt für das tägliche Opfer, die Mischnah איזהו מקומן und die Boraitha ר׳ ישמעאל. Daher wird die Thora-Benediction hier zu Anfang eingeschaltet.

Ohne quellenmässig auf diese wie auf jene Einrichtung und die mit ihr zusammenhängende Thora-Benediction näher einzugehen, möchte ich meine Vermutung dahin ausdrücken, dass der ältere Usus nur für den wirklichen Gelehrten berechnet war, der im Gotteshause mit dem Gottesdienste auch ein kurzes Pensum des Thora-Studiums durchnehmen sollte. Oder sollte man wirklich in alter Zeit schon das unverständliche Hersagen dieser talmudischen Teile als verdienstlich bezeichnet haben? Die 13 Middoth, die wichtigsten Grundlagen für die halachische Tradition, welche für einen vollständig geschulten Kenner des Talmuds geschrieben sind, sollten von einem Laien, der keine Ahnung hiervon hat und haben kann, abgeleiert werden!

Wissen ja Viele nicht einmal die Primärquelle dieser Boraitha anzugeben, die man allgemein als aus dem Siddur stammend halten mag, während sie die Einleitung zum Sifra (ת"כ) bildet!

Will man diese Partie'n in unserm Siddur noch fortführen, so sollte man sie als für den Gelehrten von Fach kennzeichnen und unpunktiert sie abdrucken!

Der jüngere Usus, welcher französischen Ursprungs ist, bietet drei kleinere Partie'n, von denen die dritte Piece mit mehreren Varianten vorkommt, worauf schon von Mehreren, besonders aber von Sal. Luria in seinen Responsen No. 64 hingewiesen wird. Während die Lesart in unserm Siddur, soweit sie den ersten Teil der Mischnah in Peah Cap. I betrifft, übereinstimmt, zeigt der zweite Teil folgende*) Verschiedenheiten, welche das eigenmächtige Vorgehen des Redactors für die im Siddur vorliegende Recension illustriert!

*) S. die umseitige Tabelle.

Kidduschin 39b:

1. כבוד או״א
2. וגמ״ח
3. והכנסת אורחים
4. והבאת שלום בין אל״ח
5. ות״ת כנגד כולם

Mischna Peah I 1:*)

1. כבוד אב ואם
2. וגמילות חסדים
3. והבאת שלום בין אדם לחבירו
4. ות״ת כנגד כולם

Siddur:

1. כבוד או״א
2. גמי׳ חס׳
3. השכמת ב״ה
4. הכנסת אורחים
5. בקור חולים
6. הכנסת כלה
7. הלוית המת
8. עיון תפלה
9. הבאת שלום בא״ל
10. תלמוד ת׳ כנגד כולם **)

Maimuni ה׳ תפלה Anf.:

1. כבוד או״א
2. וגמילות ח׳
3. ועיון תפלה
4. ובקור חולים
5. והשכמת בה״מ
6. והכנסת אורחים
7. והבאת שלום באל״ח
8. ות״ת כנגד כולם

Sabb. 127a:

1. (א״ר יוחנן) הכנסת אורחים
2. ובקור חולים
3. ועיון תפלה
4. והשכמת בה״מ
5. והמגדל בניו לת״ת
6. והדן את חבירו לכף זכות

Machsor Vitry S. 58.

1. כבוד או״א
2. גמח״ם
3. והבאת שלום
4. ת״ת כנגד כ׳

(= mit der Mischna Pea I 1)

מהרש״ל Resp. 64.

1. כבוד או״א
2. וגמח״ם
3. והבאת שלום
4. והכנסת אורח׳
5. ובקור חולים
6. ועיון תפלה
7. והשכמת בהמ״ד
8. והמגדל בניו לת״ת
9. והדן את חבירו לכף זכות
10. ות״ת כנגד כולם **) = Mischna

(1—3 gleich Mischna Peah I 1; 4—9 aus Sabb. 127a)

---

*) Vgl. auch Ab. d. R. N. C. 40 Anf.: ארבעה דברים אדם עושה אותן וכו׳.

**) Die späteren Aenderungen gingen wahrscheinlich aus der Tendenz hervor, die Zehnzahl in der Aufzählung herzustellen. — Vgl. noch Resp. שיס מהר״ם zu או״ח No. 2.

Die Mehrzahl im Ausdruck des ersten יהי רצון, welcher im Talmud (Berachoth 60b) und in den alten Quellen in der Einzahl lautet, wofür auch Jesaja Berlin und andere eintreten.

Die Einzahl im Ausdruck des zweiten יהי רצון, welcher in Berachoth 16b als das Gebet Rab's erwähnt wird und dort in der Mehrzahl lautet, aber in Sab. 30b und in den alten Quellen in der Einzahl angeführt wird. — Im Segensspruche אשר יצר ist אפילו שעה אחת weggelassen, gegen Alfasi und Tur, aber nach M. Rothenburg im kleinen Taschbez und im Kol-bo; s. a. Abudraham.

Ueber andere Einzelheiten im Siddur aus der ersten Periode wie über gewisse Zutaten, welche allmählich sich einschlichen, werden wir bei der Darstellung der zweiten Periode sprechen. Vorher wollen wir noch ein besonders wichtiges Kapitel behandeln, nämlich die Psalmen, welche einen wesentlichen Teil des Siddur bilden.

VII.

Mehr als 50 Kapitel, somit mehr als ein Drittel des ganzen Psalmenbuches, ferner mehr als 250 Stellen aus einzelnen Psalmen, sind in unserem Siddur enthalten. Zu letzteren gehören sogar einige Citate, wie כאמור לדוד ברכי נפשי und כדבר שכתוב כל עצמותי im Nischmas-Gebete.

Schön drückt sich über den Anteil der Psalmen an unserem Gebetbuche Salomon Stein aus, in seinem lehrreichen Vortrage „Die Psalmen“ (im Israel. Cantor u. Lehrer, Beilage zur Jüdischen Presse 1907 No. 8 ff.): „Wir beten Psalmen und Psalmverse täglich, an Werktagen, wie an Sabbaten und Festen; wir beten Psalmen in den freudigen Stunden des Einzellebens, wie an patriotischen, nationalen Gedenktagen; wir nehmen zu den Psalmen unsere Zuflucht, wenn wir in Tagen schwerer Krankheit um unser und unserer Teuren Leben bangen, wenn die Geissel der Pest, des Misswuchses, die Furie des Krieges uns getroffen. Und wenn der Tod uns tief betrübt hat, ja die ganze Welt umdüstert erscheinen

lässt, dann richten wir uns an den Psalmen wieder auf, gewinnen durch sie wieder Ruhe, Gottvertrauen, Lebensfreude.

Aber wir gehen noch ein Stück weiter und sagen: nicht nur im Judentum erfreuen sich die Psalmen solch' grosser Wertschätzung, sondern auch im Christentum" u. s. w.

In der Tat hat sich kein zweites biblisches Buch für das Leben auch ausserhalb unserer Religionsgemeinschaft so eingebürgert als das Buch der Psalmen. Der segensreiche Einfluss, den diese auf unsere frommen Kreise geübt haben, kann nur geahnt, nicht aber dargestellt werden. Was wir mit der immer mehr geschwundenen Uebung des „Thillim-Sagens" verloren haben, weiss jeder aufmerksame Beobachter unserer religiösen Lebensverhältnisse in der Gegenwart zu beurteilen. Wir haben ein gewaltiges Mittel zur Befestigung des frommen Sinnes und der Erhöhung der Gemütsruhe verloren, dadurch, dass wir immer mehr das köstliche Psalmbuch aus Händen gegeben haben.

Es gilt, ein verlornes Gut auch für gebildete Kreise von neuem zu gewinnen. Mehr als alle philosophischen Betrachtungen, wie über Hiob und Koheleth, zu denen man die reiferen Schüler in den Oberklassen der Religionsschulen anleitet, würde ein tieferes Eingehen in den Sinn und Geist unserer herrlichen Psalmen bewirken! „Von dem Juden, der eine höhere wissenschaftliche Bildung erstrebt, der ein Gymnasium besucht, erwarte ich allerdings, dass er auch Hebräisch lerne. Wer Wert darauf legt, Integer vitae und Gaudeamus singen zu können, müsste sich schämen, wenn ihm die viel schöneren Psalmen fremd bleiben". (Steinthal in seinen Vorträgen über Juden u. Judentum S. 11).

Fügen wir hinzu, auch von den gebildeten Mädchen und Frauen in Israel, von den ärmeren wie von den reichen, müssen wir wünschen, dass sie neben der so weitumfassenden Literatur, die sie begehren, zu dem eigenen, angestammten Schrifttume zurückkehren, um es kennen zu lernen, zu verstehen und lieb zu gewinnen. Eine splendid ausgestattete Psalmen - Ausgabe mit angemessener Uebersetzung, etwa der

von M. A. Klausner in seinem Buche: Die Gedichte der Bibel, sollte gerade für unsere Frauenwelt geschaffen werden, damit sie den ersten Ehrenplatz in ihrer Hausbibliothek erhalte, und zur Betrachtung, zur näheren Kenntnisnahme, zur Belehrung und Beherzigung alle aufrichtigen Zionstöchter (בנות ציון) einlade.

Es ist mir Bedürfnis, hier eine Episode aus dem Kreise meiner Erfahrungen einzufügen, die gerade von der erhebenden Wirkung der Psalmen auf das religiöse Gemüt auch des Gebildeten zeugen kann.

Es sind zwölf Jahre her, als ich mit dem (inzwischen heimgegangenen) Rechtsanwalt Dr. M. Friedberg aus Karlsruhe auf den Höhen von St. Moritz recht angenehm, oft auch in ernsten Unterhaltungen verkehrte. So auch an einem Freitag Nachmittag, wo wir über den Verfall religiöser Sitten selbst bei der Jugend aus altjüdischen Familien klagten. Mitten im Gespräch erhob sich plötzlich der herrliche Mann, entschuldigte sein Forteilen, weil er noch den שבת vorzubereiten habe. Da er mein Stubennachbar war, konnte ich jede Bewegung im angrenzenden Zimmer hören. Da vernahm ich, wie er mit einem Male mit Emphase ausrief: מה תשתוחחי נפשי ותהמי עלי הוחילי לאלהים כי עוד אודנו ישועות פניו! Nach einer kleinen Pause wiederholte er diesen Satz in gleicher Weise, es waren die am Schlusse nochmals wiederkehrenden fast gleichlautenden Verse aus Psalm 42, die wie aus des Himmels Höhen gesprochen, zu mir klangen. Ich aber fühlte mich gestärkt und sprach vor mir mit Begeisterung die Worte:

„Was beugst du dich, meine Seele, und was jammerst du in mir? Harre auf Gott, denn noch werd' ich ihm danken, dem Heil meines Antlitzes und meinem Gotte."

Am Abend sprach ich unsern gemeinsamen Freund, den Rabbiner Dr. Löwenstein in Mosbach, hierüber, der mir folgenden Aufschluss gab. Dr. Friedberg, der Sohn eines Rabbiners, hatte seinem Vater vor dem Tode desselben das Versprechen gegeben, an jedem Tage fünf Kapitel aus dem Psalmbuche zu lesen. Dies sei ihm zur lieben Pflicht geworden, die sich ihm in der Folge als besonders wertvoll

erwies, da er sich hierdurch an jedem Tage in religiöser Denk- und Lebensweise aufrecht hielt. —

VIII.

Wenden wir uns jetzt zu den einzelnen Psalmen nach ihrer Reihenfolge im Gebetritual, wobei wir zuerst dem Psalm 30 (מזמור שיר חנכת הבית) begegnen, der aber in Wirklichkeit der Letzte nach dem Datum seiner Aufnahme ist. Denn er figuriert erst seit dem 17. Jahrhundert im Siddur, mit der Angabe, dass er in manchen Gemeinden gebetet werde. Irrtümlich aus dem spanischen Ritus, wo der Psalm vor ברוך שאמר als für חנוכה bezeichnet wird, in manche unserer Ausgaben aber ohne diese einschränkende Bemerkung hinübergenommen, hat man ihm hier und dort die Ueberschrift ganz genommen und beginnt sofort mit ארוממך ד׳ כי דליתני. Hierfür scheint ein besonderer Grund obgewaltet zu haben. Nämlich beim ersten Betreten des Tempels mit den Erstlingsfrüchten rief der Darbringer laut und dankend aus: ארוממך ד׳ כי דליתני — und so sollte auch mit diesen Worten der erste Anfang des öffentlichen Gottesdienstes verkündet werden.

Der zweite Psalm ist C. 100 מזמור לתודה, bei Amram dafür C. 20 למנצח וכ׳ יענך, aus einer Zeit, in der noch יהי כבוד, nicht aber ברוך שאמר, den Anfang für den öffentlichen Gottesdienst bildete. Wie jener Psalm, so galt auch dieser als Danklied für den Einzelnen, wie für die Gesamtheit bei bestandenen Gefahren. Die später herbeigezogene Vergleichung mit dem קרבן תודה hat zur Folge gehabt, dass man den Psalm an Sabbat- und Festtag nicht betete, oder wenigstens mit Weglassung der Eingangsworte מזמור לתודה sagte.

Die folgenden Psalmen für den Gottesdienst am Sabbat-Morgen sind eigentlich 12 an der Zahl, von denen aber nur die Psalmen 19, 34, 90, 91, 135, 136, 33, 92 u. 93 bei uns feste Aufnahme gefunden haben. Da der Sabbat durch die Enthaltung von der Arbeit mehr Zeit für den Gottesdienst gewähre, so habe man eine grössere Anzahl von Psalmen für denselben gewählt, in denen zum teil die Thora, zum teil

die Schöpfung des Weltalls gepriesen werden (Tur und M. Jaffe im לבוש No. 281). Doch wird hierbei an die Vorschrift im Jerusch. Taanit III, Alfasi u. Rosch Sab. I erinnert, nach welcher man den Gottesdienst an Sabbat- und Festtag nicht allzusehr ausdehnen dürfe, um nicht hierdurch zu einem Fasten geführt zu werden.

In dem Psalm 34 würde man weder die eine noch die andere der beiden erwähnten Beziehungen auffinden, aber sie ergibt sich aus dem Midrasch zu diesem Kapitel.

Ein eigentümlicher Zufall typographischer Art hat es gefügt, dass Psalm 33, nämlich רננו צדיקים, bei uns hinter Psalm 136 folgt, während er doch eigentlich nach Ps. 19, vor Ps. 34, hingehört. Allein man hatte früher in der Pessach-Haggada nach den 26 mit הודו beginnenden Versen des Ps. 136 noch als 27. Parallele das רננו צדיקים mit הודו לה׳ בכנור hinzugefügt. Die so vom ganzen Kapitel losgelösten 2 Verse wurden sogar typographisch durch eingezogenen Druck besonders markiert, was auch bis zur neuesten Zeit in den Druckausgaben bemerkt wird, trotzdem man später diese zwei Verse, die noch in der Pessach-Haggada von Thingen 1566 u. Prag 1566 erscheinen, ganz wegliess und auf das Kapitel 136 die zwei Verse in Form einer Ueberschrift im Siddur unterbrachte, allerdings nicht an richtiger Stelle.

Hiermit erklärt sich das kleine, aber schwierige Tosafot in Psachim 118a: מהודו עד נהרות בבל וכן אנו עושים ורננו צדיקים בד׳ אינו מן המזמור!

Nach der gegebenen Darstellung ist die Lösung klar, welche Vielen die bisher nach ihr gesucht haben, eine Befriedigung gewähren wird.

Eine ähnliche typographische Gedankenlosigkeit bemerken wir bei dem 91. Psalm, dem man in den Druckausgaben den letzten Vers aus dem 90. Psalm gleichsam als eine Ueberschrift vorangehen lässt. Es schreibt sich dieser Irrtum vom Gebet am Sabbat-Ausgang her, wo der Psalm zur vollen Woche mit dem Segen ויהי נעם beginnt, nicht aber so am Sabbat Morgen und im Nachtgebet, wo beide Male

der letzte Vers ויהי נעם noch zum ganzen Kapitel 90 תפלה למשה gehört und dorthin anzufügen ist.

Die weiter folgenden Psalmen, wie auch die anderen mit פסוקי זמרה bezeichneten Psalmen C. 145 bis Schluss C. 150 seien hier nur einfach registriert, da ihre literargeschichtliche Behandlung nicht innerhalb der Grenzen liegt, welche der vorliegenden Schrift gesteckt sind.

Dagegen bedarf der zum תחנון-Gebet gehörige Psalm einer besondern Nachweisung. Dieses Gebet (תחנון) war ursprünglich nicht formuliert, es sollte ein stilles Gebet nach den 18 Benedictionen sein, ein freiwilliger Herzenserguss, indem man sich niederwarf vor Gott und Jeder leise sein eigenes Gebet verrichtete. S. darüber Amram, angeführt beim Tur O. Ch. No. 136 Das im Siddur Jemen enthaltene mit לך אני כורע beginnende Sündenbekenntnis ist wahrscheinlich bis auf Saadia zurückzuführen (vgl. Bondi, der Siddur des Rabbi Saadia Gaon S. 15). Bei Maimonides besteht das תחנון nach wenigen Worten der Einleitung und Bibelversen aus Daniel und Esra (s. Elbogen, der Ritus im Mischne Thora S. VI). Allmählich aber trat ein Psalm für das תחנון ein, meistens Ps. 25 אליך ד׳ נפשי אשא; während bei uns etwa seit 150 Jahren Ps. 6 dafür zur festen Aufnahme gelangt ist. Den Psalm selbst leitet ein kurzes Sündenbekenntnis ein רחום וחנון חטאתי, welches wahrscheinlich aus den verschiedenen Formularen, die früher hierfür cursierten, mithinüber genommen worden ist.

Hier sollten die Buchdrucker (im Gegensatz zu oben S. 23) nicht so gedankenlos verfahren und auf diese kurze Einleitung nicht unmittelbar darauf den Anfang des Psalms ד׳ אל באפך folgen lassen, ohne durch einen veränderten Druck die Einleitung als nicht zum Psalm gehörig zu markieren.

Den vorangesetzten Ausspruch ויאמר דוד aus 2 Sam. 24, 14 verdankt man an dieser Stelle der Eingebung des Herausgebers שערי ציון (1662) am Schlusse, weil darin נפלה נא vorkommt, das aber bei einem Strafereignis vorkommt, und hier gar nicht am Orte ist. Luria, Elia Gaon u. A. sprachen sich gegen

die Aufnahme aus, aber wie so oft, blieb auch hier ihr Veto unbeachtet.

Gelegentlich möchte ich hier auf eine tiefgehende Eigentümlichkeit hinweisen, die aus dem תחנון - Gebete sich entwickelt, wie ich dies bereits in meinem „Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter“ S. 114 angedeutet habe. Kein öffentlicher Gottesdienst ausserhalb des jüdischen Kreises hat die allgemeine Teilnahme für den Einzelnen in seinem Wohl und Wehe so gefördert, wie der jüdische. Hierher gehöre nur der Hinweis auf das תחנון-Gebet, welches an einem Freudenfeste des Einzelnen oder auch in einem Trauerfalle unterbleibt, weil die Gesamtheit an seiner Freude oder an seinem Leide soweit teilnimmt, dass es dieses Bussgebet ausschaltet, damit das wehmütige Gefühl, welches dieses Gebet im Herzen des Beters erweckt, in dem einem Falle das Mitgefühl an der Freude nicht trübe, in dem anderen Falle die Teilnahme an der Trauer nicht verringere!

Psalm 29 war ursprünglich in Spanien beim Zurückstellen der Thora in die heilige Lade üblich, weil darin Beziehungen zur Offenbarung wie zum Sabbatgebete (nach Berachoth 29) aufzufinden seien. Man pflegte aber hieran noch die Verse שאו שערים ראשיכם aus Kap. 24 anzuschliessen, welche beim Hinaufbringen der Gotteslade in den Tempel gesungen wurden. Hierzu ist Sab. 36a zu vergleichen. Auf Empfehlung des Verfassers des סדר היום und des תולעת יעקב hin wurde der Brauch auch auf unsern Ritus übertragen, aber in der Weise, dass Kap. 29 für den Sabbat und Kap. 24 für den Wochentag, auch an einem Feste, verblieben.

Psalm 20 vor ובא לציון wird bei den Alten nicht erwähnt; bei Amram zweifelhaft. Nur in der Handschrift Oxford bei Marx: Untersuchungen zum Siddur des Amram Gaon S. 12. vgl. dagegen oben bei מזמור לתודה S. 22. Die Gründe hierfür bei den Späteren bieten nichts sicheres.

Die Psalmen für jeden Tag der Woche sind als ehemalige Gesänge der Leviten im Heiligtume in der Mischnah Tamid VII erwähnt; in Rosch haschana 31 wird die Auswahl

näher begründet. Wir kommen noch einmal weiter unten bei פיטום הקטורת hierauf zurück.

Psalm 83 nach jedem Psalm der Wochentage (מזמור של יום) findet sich im Machsor Vitry, aber in Verbindung mit noch anderen Psalmen. Hieraus ist unser Brauch, zuerst im französischen Ritus, entstanden.

Psalm 27 während des Elul — Monats und bis zum הו״ר zu beten, ist auf Empfehlung Sab. Raschkower (1788) in seiner Bearbeitung des Luria-Siddur eingeführt, mit Hinweis auf den Midrasch z. St. אורי זה ר״ה וישעי זה יו״כ, wozu Sal. Margolies hinzufügt יצפנני בסכה זה סוכות.

Die beim Eingang der Sabbatfeier zu sprechenden Psalmen werden weiter unten bei קבלת שבת näher nachgewiesen werden.

Die Psalmen nach dem Abendgebete an den Wochentagen, sind für das Kaddisch der Trauernden angefügt, willkürlich und so ohne eigentliches Recht, dass der Verfasser des פנים מאירות in seinen Responsen I No. 63 sich darüber ärgert, wie man in neuerer Zeit dazu gekommen sei, verschiedene Psalmen nach dem Abendgebete zu recitieren, ohne Rücksicht auf das Publicum, welches damit beschwert wird; höchstens sei der eine von früher eingeführte Psalm für das Kaddisch des Waisen beizubehalten. Ferner dagegen ist der Verf. des אליה רבה No. 237.

Welchen bestimmenden Einfluss die Rücksichtnahme auf dieses Kaddisch noch oft geübt hat, besprechen wir ein anderes Mal.

Die Psalmen am Sabbat - Minchah dürften mit zu den ältesten Reminiscenzen an eine liturgische Einrichtung im talmudischen Zeitalter gehören. Man vgl. Sabbat 116 b, wie man Vormittags aus Thora und Nebiim, Nachmittags aus den Ketubim vorgetragen habe; näher bei Rapoport, Erech Millin Art. אפטרתא.

Bei uns beginnt man am שבת בראשית mit Kap. 104, dem Naturpsalm, und schliesst die Stufengesänge an (Kap. 120 bis 134), während in den anderen Riten der achtfache Psalm

(Kap. 119) zur Stunde, da sich die Strahlen der Abendsonne senken, in feierlichem Gesangstempo vorgetragen werden.

Gern erinnere ich mich an diesen rythmetischen Gesang, wie ich ihn in den Synagogen zu Rom, Turin und sonst gehört habe.

Psalm 144 u. 67 (seit 1647 im Siddur ed. Amsterdam) werden bei uns zum Abschiede von der Sabbatfeier gesungen; die Melodie ist ins Volk gedrungen; sie sollte aber, um nicht wie gewöhnlich in die verschiedensten Töne und Tonarten überzugehen, vom Kantor in regelmässigem Tempo geleitet unb erhalten bleiben.

Ueber Ps. 91 an מ״ש s. oben S. 23 und noch weiter unten beim Nachtgebet.

Psalm 113—118 unter dem Namen Hallel (das ägyptische) im Talmud an mehreren Stellen erwähnt; über die Verdoppelung der einzelnen Verse s. Sukka 38, Raschi das. und Tosafot Schlg. מכאן שמצוה. Nach Maim. Hilch. Megilla 3 fiel die Gemeinde im Hallel und in verschiedenen Psalmen nach dem ersten Satze mit der Wiederholung desselben, nach dem folgenden mit einem stehenden Halleluja ein, sodass der Refrain den Schluss des vom Chor oder Vorbeter vorgetragenen Abschnittes bildete.

Eine schöne Einrichtung habe ich in manchen Gemeinden Italiens bemerkt, indem bei politischen Feiern oder Jubelfesten innerhalb der Gemeinde das Hallel, natürlich ohne Benediction, wie am religiösen Feste gesungen wird.

Psalm 137 an Wochentagen und Psalm 126 an festlichen Tagen vor dem Tischgebete zu sagen, um Zijons auch während der Freude am irdischen Genusse zu gedenken, ist auf Grund eines Ausspruches im Sohar Abschnitt תרומה eingeführt worden, zuerst im Tischgebet Ven. 1603.

Der Gesang des שיר המעלות an der Tafel des Sabbattages im Kreise der Familie bleibt nicht selten in Erinnerung und von nachhaltiger religiöser Wirkung auch innerhalb der folgenden Generationen, ebenso der

liebliche Gesang des Psalms 23 ד׳ רעי לא אחסר, Gott ist mein Hirte, mir mangelt nichts. Man sollte frühzeitig anfangen, diese Psalmen im Texte wie nach der Uebersetzung dem zarten Kinde fär sein innig-religiöses Gefühl einzuschärfen.

Psalm 91 im Nachtgebet bemerken wir noch an zwei anderen Stellen im Gebetritual, s. S. 23. u. 27.

Dieser Psalm wird im Talmud (Schebuoth 15 b) שיר של פגעים „ein Lied gegen Unfälle" genannt, und daran auch Ps. 3 angereiht, dieser daher auch im Nachtgebet nachfolgt.

IX.

Aus dem Material, welches dem Gebetbuch im Laufe der letzten Jahre bis zum Eintritt der zweiten Periode (s. weiter unten) zugewachsen ist, seien hervorgehoben :

Zuerst war täglich üblich, nach dem Gebete אין כאלהינו mit dem anschliessenden פטום הקטורת zu sagen. Aus besonderen Rücksichten (s. Or.-Ch. No. 132) wurde das Letztere auf Sabbat allein beschränkt, dagegen wurde der soharistisch empfohlene Abschnitt über das Räucherwerk (2. Buch Mos. 30 V. 34—36 und 30 V. 7—8) mit der hierauf bezüglichen Abhandlung aus dem Talmud, beginnend ת״ר פטום הקטורת und zwar vor dem Gebete, d. h. vor ברוך שאמר eingeführt.

Diese Einführung fand im J. 1589 statt, als die Pest wütete, gegen deren Abwendung man gern in Erinnerung an Aron mit dem Räucherwerk während der Plage im 4. Buch Mos. 17, 12 die Abschnitte über das Räucherwerk zitierte.

Bei der Thora-Aushebung den Vers aus 4. Buch Mos. 10, 35 zu sagen (ויהי בנסע), wird vom Kol-bo § 37 empfohlen, doch beginnt die allgemeine Einführung, welche die Tefilla ed. Prag 1527 noch nicht kennt, erst mit den edd. Prag 1541, 1566; Venedig 1545; Mantua 1554, während sie in ed. Salonichi 1580 fehlt.

Dadurch wird das sonst nach Tur No 281 gebräuchliche אתה הראת לדעת verdrängt, welches den anderen Riten verbleibt, und bei uns auf den Usus am שמחת תורה verlegt wird.

Von dem spätern Anschluss nach ויהי בנסע ist כי מציון aus Jes. 2, 3 entlehnt, dagegen ist ברוך שנתן keine Bibelstelle.

Das soharische בריך שמיה, zuerst in italienischen Privatgebeten des Jahres 1540 sichtbar, wird seit 1599 (nämlich aus dem סדר היום) in die Ritualien und erst später in den Siddur aufgenommen, zuerst nur für den Sabbat, nachher auch für die Wochentage, doch sollten es nur bevorzugte Geister (יחידי סגולה) beten, für welche sich aber bald auch die grosse Menge hielt.

Das darin vorkommende ולא על בר אלהין wurde beanstandet, daher in manchen Ausgaben dafür ולא על מלאכיא gesetzt. Vgl. hierzu Milsahagi (der Verfasser des הראביה) in seinem Beitrage zum עמודי הלשון des Jehuda Jeiteles in Prag über das aramäische Idiom dieses Stückes.

Die Aenderung ולא על מלאכיא verstösst gegen den Midrasch in Sanhedrin 92b, vgl. daselbst die Anmerkung des ריא״ף (Jos. Pinto).

Die doppelte Aneinanderreihung zweier fast gleichlautender Recensionen des אל ארך אפים bedarf näherer Nachweisung. Im Machsor Vitry S. 71 sind beide vorhanden, aber verteilt auf Vorbeter und Gemeinde.

Bis zum Jahre 1647 haben die Editionen nur die eine oder die andere Recension. Mit den Druckausgaben von Amsterdam 1647 und Dyrnfurth 1694 werden beide Recensionen aufgenommen und die eine derselben für אשכנז, die andere für פולין bezeichnet. In der ed. Dyrnf. heissts hierbei:

אין גרוש פולין און איין טייל קהלות זאגט מאן דען אא״א אויך עס איז איין אלטער מנהג.

Eigentümlich ist unser Brauch, beide Lesarten nebeneinander zu haben, um beide hintereinander zu beten — was übrigens auch Abudraham und Kol-bo kennen.

Eine Analogie aus alter Zeit bietet das sogenannte מודים דרבנן, welches nach Sota 40 aus verschiedenen Sprüchen der Lehrer sich zusammensetzt, bei denen am Schlusse Rabba seine Ansicht geltend machte, sie alle zu einem Ganzen zu vereinigen.

X.

Wie wir oben gesehen haben, hat man bereits gegen Ende des 16. Jahrhunderts angefangen, das Gebetbuch kabbalistisch zu färben. In grösserem Masse wurde dieses Beginnen zu Anfang des 17. Jahrhunderts fortgesetzt. Chajim Vital, Jesaja Hurwitz und Hirz b. Jacob (der Verfasser des עמק המלך) samt dem Anhange Loria's, den Schüler und Nachfolger dieses Meisters bildeten, traten mit neuen Gebeten, ungeheuerlichen Wörtern und unverständlichen Mediationen (כוונות) auf, um mit diesen Veranstaltungen die Bücher der Andacht, die Sabbatordnungen (seit 1614), das Tisch- und das Nachtgebet, hernach auch die öffentlichen Gebetbücher zu beherrschen. (S. Zunz, Ritus S. 149 u. Synagogale Poesie S. 360). Es tritt die zweite Periode in der Geschichte des gedruckten Siddur ein, für die wir kein schönes Bild darstellen können.

Aber auch hier soll uns die Devise „Wahr und Gerecht" leiten. Daher wollen wir, bevor wir die Verödung des Gottesdienstes durch die sich breit machende kabbalistische Richtung zur näheren Anschauung bringen, vorausschicken, dass sie auch zwei herrliche Blüten gezeitigt hat, die wir aber bei allem dem, was sonst aus ihren Gebilden an- und aufgenommen wurde, ganz unbeachtet gelassen haben.

Der kabbalistische Siddur stellt nämlich bei seinem Beginne die Forderung, dass man vor dem Gebete die Verpflichtung ausspreche, dass man das Gebot der Nächstenliebe auf sich nehme: הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך.

Am Schlusse des Tages aber, im Nachtgebete spreche man die Verzeihung aus gegenüber allen denen, welche den

Betenden im Laufe des Tages beleidigt haben sollten: הריני מוחל לכל מי שהכעיס והקניט אותי או שחטא כנגדי וכו׳ ולא יענש שום אדם בסבתי.

Auch Steinthal in seinem Buche: Zu Bibel und Religionsphilosophie (S. 161) weiss dies: „Der Kabbalist mahnt, man solle bei Beginn des Gebets eindringlichst zu sich sprechen: ich erkenne an und nehme auf mich als höchstes Gebot die Pflicht der Nächstenliebe. Und des Abends auf seinem Lager bat er Gott um Verzeihung für alle, die ihm etwa Unrecht getan haben könnten."

Was aber sonst aus dem kabbalistischen Siddur zur Aufnahme bei uns gelangt ist und dauernd sich eingebürgert hat, selbst in den radikalsten Reform-Synagogen, soll am Schlusse dargestellt werden.

Was nun den kabbalistischen Einfluss betrifft, so sei hier auf die treffliche Schrift von Philipp Bloch „Die Kabbalah auf ihrem Höhepunkt und ihre Meister" (1905) hingewiesen. Die Darstellung dort (S. 41) von dem speziellen Einflusse auf das Gebetritual möge hier folgen; sie könnte sonst nicht besser gegeben werden. „Das groteske Spiel mit den Gottesnamen, mit den Buchstaben und grammatischen Zeichen, welche teils versetzt und mit einander ausgetauscht, teils ausgezählt und bewertet werden, ohne dass man hiefür eine andere Regel angeben kann, als die blosse Willkür und den Wunsch, irgend welche Aufstellungen aus der heiligen Schrift als berechtigt nachzuweisen und zu begründen. Solche Manipulation, zuweilen durch ihren Geist ansprechend, noch häufiger burlesk wirkend, nimmt im Lurja-Vitalschen System einen überaus breiten Raum ein, umrankt und durchsetzt wie undurchdringliches Schlinggewächs, alle Betrachtung und Beweisführung, um sie für unser heutiges Denken und Fühlen geradezu ungeniessbar zu machen.

Eine Kosequenz dieser Lehre bilden die von Lurja aufgestellten כונות, d. h. die Konzentrierung der Gedanken bei einem Gebot auf einen bestimmten Gottesnamen, und יחודים, d. h. die Weise, den für die besondere Gelegenheit geeigneten

Gottesnamen in der Wortzusammensetzung eines Gebetes hervortreten zu lassen und auszusprechen. Diese Andachtsmethoden nebst allerlei Zusätzen zu dem üblichen Gebet, wie namentlich zu Gebetstücken und Gepflogenheiten für den Sabbat, haben den Lurja-Vitalschen Anschauungen Eingang in die Ghettos geschafft, den intensivsten Einfluss geübt und die weiteste Verbreitung gefunden."

XI.

Den Gang, welchen die kabbalistische Literatur vom 17. Jahrhundert an für die Liturgie genommen hat, skizziren wir in Kürze: Zuerst suchte man die sogenannten Tikkunim damit zu bereichern, welche für das Nacht- wie für das Tischgebet speziell gedruckt wurden, dann erst aus diesen Einzelschriften allmählich in das Gebetbuch aufgenommen sind. Dazu kam noch ein besonderes Kompendium für die Eingangsfeier des Sabbat (תקון לקבלת שבת), dann erschien das שערי ציון von N. Hannover 1662 in Prag, 1671 in Amsterdam und dann noch oft, worin alles dahin Gehörige vereinigt ist.

Mit der Zeit nahmen die Gebetbücher selbst das ganze Material in sich auf, wodurch sie auch äusserlich einen Umfang gewannen, der zu dem ursprünglichen einfachen Siddur in gar keinem Verhältnisse stand. Gehen wir auf einige Einzelheiten aus diesem kabbalistischen Berichte näher ein.

Zuerst die Tendenz, überall die Buchstaben und Wörter zu zählen, um der so ermittelten Gesamtzahl eine andere parallel zustellen, durch die eine Bestätigung oder Bekräftigung des zu Grunde liegenden Gedankens herbeigeführt wird. So weist Elasar aus Worms (bei Recanate im Kommentar f. 122a) die Worte in Rosch haschanah 17b ברית כרותה u. s. f. als im Zahlenwert mit ויעבר bis ונקה gleichkommend nach. Auf die Schule des Rokeach dürften auch die bei Ascher b. Jechiel und dessen Sohn Jacob, dem Verfasser des Tur vorkommenden Zählungen dieser Art zurückgehen. Der Erstere führt in seinen Responsen 4, 20 eine alte Abhandlung

an, die von sämtlichen Benedictionen die Anzahl der Wörter im Inhalte derselben angibt.

Diesem Wege aber folgte vorzüglich sein Sohn, der bereits im Kommentar zum Pentateuch die Zahlen-Verehrung pflegt und als בעל הטורים zu allen Zeiten in der grossen Menge sich damit im Gedächtnisse erhalten hat. Er gibt auch im Tur I No. 113, 118 und sonst die Zählungen der דורשי רשומות für die einzelnen Benedictionen an, die er auf die חסידי אשכנז zurückführt. Es ist wahrscheinlich, dass anfangs diese Zählungen von einer Art massoretischer Tendenz waren. Dass sie aber bei der Wandelung der Texte ihren eigentlichen Zweck nicht erreichen konnten, liegt auf der Hand, wie bereits Abudraham, angeführt von Joseph Karo, bemerkt. Aber die kabbalistischen Geister liessen hiervon nicht ab und führten die Zählungen bis zur schwindligsten Höhe, wie unzählige Beispiele aus ihren Zahlen - Combinationen dartun. Am schrecklichsten erscheint das Verlangen, eine Kongruenz zwischen dem ersten und dem zweiten Teile des Kiddusch herzustellen, dergestalt, dass, wie der erste Teil, nämlich ויכולו—לעשות 35 Wörter enthalte, so sollte auch der zweite ברוך אתה—מקדש השבת 35 Wörter zählen. Da aber 7 Wörter im 2. Teile überzählig sind, so mussten diese daraus entfernt werden — horribile dictu! כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים wurde gestrichen, und zwar, wie im (סדר ערבית לשבת) של״ה ausdrücklich betont wird .שלא לאמרו מפני חשבון המלות Ja, es wird sogar Isac Lurja aufgebürdet, dass dieser erklärt haben soll ,כי טעות גדול לומר כי בנו בחרת וכו׳ was aber durchaus nicht sicher ist. Allerdings lassen sich einige kabbalistische Stimmen schüchtern dagegen vernehmen, wie z. B. der Kommentator Jacob im מנחת יעקב zum תקוני שבת ed. Prag 1641. Auch der Verfasser des מגן אברהם O. Ch. No. 271 wendet sich gegen die Streichung dieser Wörter aus der bis dahin recipierten Leseart. Aber diese Stimmen verhallen; in den Ausgaben des האר״י-Siddur älteren Datums wurden die beanstandeten Wörter ganz ausgelassen. In den späteren Ausgaben sind sie zwar wieder enthalten, aber ohne die Buchstaben-

Ziffern geblieben, welche über jedes Wort in beiden Teilen des Kiddusch für eine Zählung bis 35 (ל"ה) gesetzt sind.

Ein zweites Beispiel. Seit ed. Thiengen 1560 wird am ר"ה, bald darauf auch für die 10 Busstage der Schluss der letzten Benediction המברך את עמו ישראל in עושה השלום umgeändert. Wer hat dieses erlaubt? Hier liegt doch eine Uebertretung der sonst bei jeder anderen noch so geringfügigen Veranlassung flugs herbeigeholten Verwarnung שלא לשנות ממטבע שטבעו חכמים sicher vor. Denn in erster Reihe ist ja gerade gegen eine willkürliche Aenderung des Schlusses in einer Benediction (חתימת הברכה) diese Verwarnung gerichtet.

Aber aus einer kabbalistischen Regung ging diese Aenderung hervor — weil nämlich השלום = ספריאל, dem Engel für die himmlischen Einzeichnungen, gleichen Zahlenwert haben.

Was sagt man nun dazu, dass bereits echte Kabbalisten, wie z. B. der Verfasser des של"ה u. A. behauptet haben, dass ursprünglich diese kabbalistische Bemerkung von gleichem Zahlenwerte sich gar nicht auf die Benediction selbst, sondern auf das עושה השלום (statt sonst שלום) im nachfolgenden Gebete אלהי נצור beziehe!

> Allerdings von den Nachweisungen (s. bei Landshuth und bei Baer im Siddur), dass der Schluss der Benediction mit עושה השלום in alter Zeit fürs ganze Jahr so gelautet habe (wie noch jetzt in den anderen Riten, in Jerusalem, der Schluss המברך unverändert auch am ר"ה bleibt) wussten die Kabbalisten nicht, oder die Buchdrucker, als sie eine ganz unbegründete Abweichung festsetzten, die bei uns noch immer sich erhalten hat, trotz aller Proteste aus verschiedenen Zeiten.

Die bereits in der Periode der älteren Kabbala (s. Nachmanides, Vorrede zum Pentateuch-Kommentar) sich ausbreitende Buchstaben-Verehrung, welche in allen Worten der Schrift göttliche Namen, die wir zu entziffern unfähig seien, zu sehen glaubte, steigerte sich im kabbalistischen Siddur zu einer schrecklichen Verödung des gedanklichen Inhalts. Na-

mentlich gilt dies von der Art und Weise wie der vierbuchstabige Gottesname behandelt wurde. Zuerst hatte man auch in den Druckwerken ausser der heiligen Schrift, in denen sonst dieser Name früher durch ein dreifaches, später durch ein zweifaches Jod vor Profanisirung bewahrt wurde, den vierbuchstabigen Gottesnamen ebenso im Texte des Siddur dargestellt. Häufig wurde er auch ohne Vocale, aber verschlungen (בשליבות) zugleich mit dem Namen אדני zu einer Schreckensform geführt. Zuletzt wurde etwas geschaffen, das die Verirrung bis zum höchsten Grade führte. Ein unglücklicher Vorschlag im Sohar, Abschnitt פקודי hatte dazu geführt, (vgl. noch סדר היום S. 19b). Es sollte nämlich verhütet werden, bei der Rezitierung die beiden neben einander stehenden Gottesnamen in den 13 Middot im 2. Buche Mos. 34, 6 doppelt auszusprechen (im Sinne der Mischnah Berachoth V. 5 מודים מודים), daher wurde empfohlen, dafür das Wort zu setzen, welches bei der Umstellung im א״ת ב״ש-Alphabet gefunden wird. Also: את בש גר דק הצ וף זע חס טנ ימ כל woraus sich für die 4 Buchstaben im Gottesnamen das neue Wort **מצפץ** ergibt.

Aus früherer Zeit sind zwei ähnliche Umstellungen bekannt. Samuel b. Meir im Kommentar zum 2. Buch Mos. 3, 15 in solcher Art von Geheimschrift, um durch diese, wie Rosin zur Stelle bemerkt, den Gottesnamen der grossen Menge unzugänglich zu machen (vgl. noch dessen Abhandlung Samuel b. Meir (1880) S. 100). Das zweite Beispiel ist die äussere Umschrift bei der Mesussa, welche lautet: כוזו במוכסז כוזו, aus den auf die Vierbuchstaben und Elohim folgenden Buchstaben gebildet.

Jener soharischen Anregung folgte man aber in ausgedehntestem Masse, sodass man überall dieser Verunstaltung neben vielen anderen störenden Umschreibungen begegnet, welche in der Tat jede Regung für eine wirkliche Andacht des eigentlichen zu Grunde liegenden Textwortes zu nichte macht.

Dafür aber werden sogenannte כוונות für diese kabbalistischen Surrogate aufgestellt, welche der gesunde Menschen-

verstand durchaus nicht fassen kann, wie jeder Sachkenner weiss.

XII.

Eine besondere Spezies, welche der kabbalistische Siddur eingeführt hat, sind die Eingangsformeln beim Beginn einer jeden מצוה, nämlich לשם יחוד, הריני מוכן oder הנני מכון, die noch heute Vielen in ihrer Praxis bekannt geblieben sind, wie auch verschiedene יהי רצון, von denen einst der berühmte Talmudgelehrte Wolf Hamburger in Fürth gesagt haben soll, יהי רצון, dass man kein יהי רצון sage!

Es dürfte wert sein, hierüber die Stimme des berühmten Joseph Benporat in seinem אלפי מנשה No 179 zu vernehmen. Er sagt:

„Vorzüglich ist die כונה (Andacht) beim Gebete erforderlich. In unserer Zeit glaubt man, dass man bereits mit dem blossen Hersagen genügt habe. Daher häuft man Gebete und יהי רצון. Jeder hält sich berechtigt, hinzuzufügen nach seinem Wissen, er betrachtet das Gebet als eine Art Amulet. Man verlässt sich auf das, was in kabbalistischen Schriften ausgemalt wird, dass ein Engel Kronen winde, aus den in den Gebeten und Segensprüchen angedeuteten צירופים; dagegen aber bleibt man regungslos, um zu wissen, wie man in verständiger Weise beten und Gott danken, vorzüglich auch den Inhalt des שמע wahrhaft beherzigen soll u. s. w.“

Eine ganze Anzahl rabbinischer Autoritäten haben sich gegen alle diese unverständlichen Formeln gewendet, aber vergebens. Es ist tradiert, dass der Verfasser des נודע ביהודה Jemandem seinen לולב verweigerte, weil jener den bekannten יהי רצון hierbei in Anwendung bringen wollte. S. seine Responsen Rec. I. Jore Deah No. 93 u. Rec. II. Orach Chajim No. 117. Die grosse Menge hielt oft die Eingangs-Formel höher als die מצוה selbst; aber auch Gelehrte beruhigten sich bei der Unverständlichkeit gewisser kabbalistischer Ausdrücke damit, es seien נסתרות, d. h. Geheimnisse.

Joseph Hahn in seinem יוסף אומץ No 259 schlägt eine Vereinfachung vor, dergestalt, dass man sich zur Ausübung der מצוה mit den Worten rüste: הריני מוכן ומזומן לעשות מצוה זו לקיים מצות בוראי.

Am meisten ist durch das Buch שערי ציון des Natan Hannover, das zuerst 1662 in Prag (wovon nur ein Fragment in der Bibliothek zu Oxford vorhanden) und dann in vielen Auflagen erschien, zur Verbreitung aller dieser Formeln beigetragen worden.

Für das Anlegen des Talith ist das kabbalistische הנני להתעטף mit der Erwähnung der שס״ה גידים aufgenommen, wodurch eine ältere Formel verdrängt wurde, welche erst durch die Aufnahme in den Siddur des Rabbiners Z. Meklenburg in Königsberg wieder zu weiterer Kenntnisnahme gebracht wurde. Sie ist so schön abgefasst, dass ich sie gern hier zum Abdruck bringe:

הנני להתעטף בטלית מצויצת כמצוה עלינו. וזה יהיה לי למזכרת לשמור את כל מצות ה׳ לעשותם ולהתקדש ולהתרחק מכל תאות הלב לבלי הלכד ברשת מזמותיו הרעים. אבל אהיה תמיד עבד נרצה לעבודת השם.

In diesem Siddur sind noch manche andere Beiträge zur Abwehr kabbalistischer Formen enthalten.

Die kabbalistische, aber unrichtige Angabe von שס״ה גידים hat ihre Primärquelle im jerusal. Targum zum 1. Buch Mos. 1, 27; die nebenher gehende Angabe von רמ״ח איברים, welche auch von medizinischer Seite festgehalten wird, wird in der Mischnah im Tractat אהלות Kap. I, 8 näher berechnet.

Die speziellen Engelnamen beim Gebet um Nahrung im Psalmvers פותח und in der Benediction ברך wurden weiter fortgeführt. Die verschiedenen Engelnamen zwischen den תקיעות - Ordnungen sind sogar mit Punctation versehen, noch in der Machsor-Ausgabe Heidenheim v. J. 1898.

Darunter auch der sehr verdächtigte ישוע שר הפנים (daher in der so eben erwähnten neuen Auflage in ישעיה״ה (!) geändert); ein סוריא שר הפנים findet sich im

Kommentar Saadias zum Traktat Berachot ed. Wertheimer S. 4a.

Für die bisher auf Amram Gaon im Siddur S. 31 zurückgeführte Beschwörungs-Formel פורה (nicht פותה) an den שר של שכחה gerichtet, ist diese Quellenangabe zu streichen, da nach Marx (s. oben S. 25) die ganze Formel mit allen den kuriosen Engelnamen als eine Interpolation gelten muss.

XIII.

Mit dem Erscheinen des Siddur Wolf Heidenheims beginnt eine neue Periode in der Geschichte des Siddur, wie bereits oben S. 9 ausgeführt ist. Man kehrte zur früheren Einfachheit des Siddur zurück, den man von dem kabbalistischen Ballast befreite, welchen die umfangreichen Gebetbücher bis dahin eingeführt hatten. Allerdings waren bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, also noch vor Heidenheim, einfachere Ausgaben des Siddur veranstaltet worden, ihm selbst diente hierin wahrscheinlich der 1754 in Rödelheim erschienene Siddur, dessen ganze Anlage mit Heidenheims Ausgabe fast übereinstimmt. Aber sie waren alle noch nicht ganz frei von kabbalistischen Zutaten. Heidenheim hatte sich wohl mehr hiervon emanzipiert, aber auch bei ihm blieb noch manches zurück, wie jetzt gezeigt werden soll. Die Rücksicht auf die unwissende Menge legte noch manche Fesseln an. Liess ja Heidenheim sogar eine sonst bequeme Taschenausgabe der Psalmen erscheinen, welche am Schlusse das famose שמוש תהלים, welches Psalmenstellen für therapeutische Zwecke und abergläubische Fälle empfiehlt, enthält. Die Formeln des לשם יחוד hatte er nicht mehr aufgenommen, dagegen aber die des הנני מכון oder הרני מזמן weiter beibehalten, und ist somit auf halbem Wege stehen geblieben.

Erst in den neueren Ausgaben Heidenheims hat man angefangen, teilweise auch damit aufzuräumen. Man erkennt daraus, dass noch heute die Buchdrucker lautlos

ändern, wo und wann es ihnen beliebt (s. ein anderes Beispiel oben S. 23 und noch oft).

Dass aber noch in unseren Tagen in manchen Gemeinden wenn auch unbewusster Weise, eine Reminiscenz an die bewegte Zeit Sab. Zewi's — man höre die Stimme eines Zeitgenossen, des Verfassers vom Buche שירי יהודה Amsterdam 1697 S. 4b. — bewahrt wird, dies habe ich jüngst entdeckt. Mit der 137. Auflage (vielleicht auch schon früher) des Siddur Heidenheims erscheint Bl. לג Ps. 21 als tägliches Gebet in vielen Gemeinden — es ist derselbe Psalm ד׳ בעזך ישמח מלך, den die Anhänger Sab. Zebi's ihm zu Ehren in das Gebetritual aufgenommen hatten!

Die kabbalistisch gefärbten יהי רצון für den Eintritt in die Laubhütte und das Nehmen der 4 Fruchtarten fehlen bei Heidenheim nicht, natürlich auch nicht יהי רצון beim Verlassen der Laubhütte, mit dem Schlusse לישב בסכת עור של לויתן.

Möchte doch ein Buchdrucker hier so vernünftig sein, und dafür setzen לישב בסכה בשנה הבא בירושלם.

Dann brauchte man nicht die fern liegende Allegorie (im מדרש הנעלם Bl. 135) anzurufen, um den talmudischen Hinweis auf den לויתן für uns in Anspruch zu nehmen.

Ebenso wäre es verdienstlich, in dem sonst so herrlichen אקדמות die anstössigen Stellen von טלוליה לויתן an bis בי נעותא wegzulassen, wenn auch hierdurch das Akrostichon gestört wird.

Auch das כפרה-Umschlagen, welches noch immer im Siddur figuriert, müsste endlich wegfallen. Der erste, der dies bereits getan hat, ist Dr. M. Sachs in seinem Siddur. Es sei mir erlassen, hier auf ältere Erwähnungen zurückzugehen. Es muss genügen, dass es im Schulchan Aruch selbst, nämlich in den ersten Ausgaben Venedig 1560 u. Krakau 1580, in der Ueberschrift und in der folgenden Ausführung von Josef Karo, wie ich aus Autopsie versichern kann, als eine thörichte Sitte (מנהג של שטות) bezeichnet wird. Aber noch mehr ist darauf zu halten, dass dieser Missbrauch beseitigt werde, seit-

dem Prof. Franz Delitzsch in seiner Abhandlung über das Sühneleiden in Israel daraus Material für das christliche Dogma des stellvertretenden Todes gewinnen wollte! Zeigen wir ernst, dass wir nichts davon halten!

Sollte man auf die Auslassung des רמ"א z. St. hinweisen, so sei daran erinnert, dass man in einem ähnlich unschönen Falle, der im Schulchan Aruch Or. Ch. No. 3 codificiert ist, nämlich das התכבדו מכובדים als ausser Uebung später bezeichnet hat.

Der Priestersegen wurde bereits früh mit kabbalistischen Geheimnissen ausgestattet, was später die Schule Isac Lurja's zu einem förmlichen Ritual herausbildete.

Mit angenehmer Stimme in lang ausgedehntem Tempo soll jedes Wort des Segens vorgetragen werden, (בקול ערב ובניגון גדול), wie im Orchoth Chajim 109 b bemerkt wird. Die hierdurch entstehenden Pausen füllte die Hörerschaft mit dem Recitieren von Schriftversen aus. Hiervon berichtet bereits der babyl. Talmud in Sota 39 b; auch Jeruschalmi, Anf. Berachoth führt solche Verse an. Spätere, von M. Rothenburg an, waren gegen das Sagen von Bibelversen während des Priestersegens, was weniger befremden kann, da die Meinungsverschiedenheit hierüber schon ein Jahrtausend älter ist, nämlich in den soeben angeführten talmudischen Quellen. In der kabbalistischen Periode, die uns hier beschäftigt, hat man sich beeifert, für die Pausen die verschiedensten כוונות aufzufinden.

Die in unserem Siddur beigegebenen Schriftverse sind dieselben, welche Aron Hacohen im ארחות חיים 42 b und Kol-Bo No. 128 bringen. Sie sind aber schon früher von Raschi in seinem סדר נשיאות כפים, aus dem Raschi u. Tosefoth in Sota 39—40 citieren, mitgeteilt.

Dasselbe ist in der Handschrift der Vaticana enthalten, welche von einem Schüler Raschi's herrührt und die ich in meinen Beiträgen zur Geschichte der Raschi-Kommentare" S. 17 u. 23 besprochen habe.

Das auf die Pesikta (nämlich Rabbati C. 15, aber auch im Midrasch zum Hohenliede 2, 9) gestützte Fingerteilen beim Priestersegen, dessen Grund Elieser aus Metz nicht kannte, wird aus der gaonäischen Zeit berichtet, und waren verschiedene Weisen üblich; s. Aruch חלן, Hamanhig 20a. (Nach Zunz, die Riten S. 14). Vgl. ferner Buber's Noten zum Tanchumah 4. Buch Mos. 6, 22.

Die Gestalt der Kohanim-Hände beschrieben Elasar aus Worms (Rokeach No. 323) u. der Verfasser des Tur I No. 128 s. das. auch im בית יוסף verschiedene Nachweisungen hierüber.

Elia Gaon hat zuerst diese Gestalt abgeändert, indem er entgegen Ascheri zu Megilla III, der dort vorschreibt. ומכוונין לעשות חמשה אוירים בין שתי אצבעות לשתי אצבעות ובין אצבע לאגודל ובין גודל לגודל לקיים מציץ מן החרכים entscheidet, dem מגן אברהם in No. 28, 19 entsprechend יפרידו כל האצבעות ולא לעשות חמשה אוירים.

S. מעשה רב in Siddur Elia Gaon's 120b ed. Jerusalem 1895.

Das aus dem Talmud in Berachoth 54b empfohlene Gebet, von demjenigen, der einen bösen Traum gehabt, zur Beruhigung während des Priestersegens zu sprechen, erhielt für einen solchen Spezialzweck Aufnahme in den Siddur Amrams und in Machsor Vitry. Aber mit Meir Rothenburg, angeführt in Hag. Maimoniot zu הל׳ נשיאת כפים 14, 7, begann man den Usus zu verallgemeinern, indem man das Gebet im Priestersegen am Festtage für Jedermann, der auch keine Veranlassung durch einen bösen Traum hierzu hatte, einfügte. Allerdings haben sich Manche der Späteren gegen eine solche Verallgemeinerung ausgesprochen (so z. B. der Verf. des של״ה u. A.); aber die Gewohnheit siegte — und heut' zu Tage spricht ein Jeder dieses Gebet im Siddur, ohne dass er hierzu spezielle Veranlassung habe.

Eine besondere Schwierigkeit bietet die Combination für den 22 buchstabigen Namen Gottes, der aus dem Priestersegen hervorgehen soll und in die 22 Buchstaben אנקתם פספסים דיונסים im יהי רצון am Schlusse gekleidet wird. Wie das Ganze im Siddur enthalten ist, ist es aus dem שערי ציון des N. Hannover

entlehnt, in welchem eine grosse Anzahl von ähnlichen Chiffren, zugleich aber auch als Anfänge für Auflösungen von Wörtern, sich finden. Die verschiedensten Gebete wurden hinterher aus den Initialen dieser und anderer kabbalistischer Formeln hergestellt, und bei Vielen hierdurch der Glaube erweckt, dass diese Gebete ursprünglicher als die (ihnen zu Grunde gelegten) Initialen selbst seien.

Die beregte Chiffre אנקתם stammt aus dem Buche Rasiel, wo sie an drei Stellen erwähnt wird, sie gehört dort zu tausenden solcher ersonnenen Engelnamen und erdichteten Worte (s. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 178 in der 2. Auflage), mit denen die ganze himmlische Oekonomie beschrieben wird. Wer könnte sich durch dieses unheimliche Gestrüpp an das Licht der Betrachtung drängen? Und gerade diesem אנקתם wurde eine so grosse Aufmerksamkeit zugewendet, bis man sogar griechische Götternamen darin erblicken wollte.

Diese Aufmerksamkeit ist durch die Aufnahme des ganzen Gebetes mit der erwähnten Chiffre aus dem שערי ציון in den Siddur, hervorgerufen worden, in welchem ein Jeder die aneinander gereihten Buchstaben anschaut, ohne sie deuten zu können. Da kam man sogar auf den Gedanken, diese vier Wörter auf einzelne Stichwörter im Gebete selbst zurückzuführen, also אנקתם = אנקת תם; פסתם = פסת תם; פספסים = פסים, wobei das nachfolgende דיו von דיונסים das zweimalige (דיו = שני) פס andeutet, und das zurückgebliebene נסים = נסים im Texte. Aber man hat vergessen, dass das Gebet im שערי ציון Jahrhunderte jünger ist, als jene Chiffre selbst. Somit ist auch diese Art der Deutung zu allen den vergeblichen Erklärungsversuchen für solche willkürlich gewählten Chiffren hinzuzufügen.

XIV.

Es sei für jetzt genug, über das unschöne Aus- und Ansehen des kabbalistischen Siddur aus den 240 Jahren 1560—1800 einige Andeutungen gegeben zu haben. Mehr Befriedigung wird uns gewähren, den Nachweis über die

liturgischen Elemente, welche wir diesem Siddur entnommen und bis zur Gegenwart bewahrt haben, nunmehr zu erbringen.

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts wurde in Safed eine besondere Einleitungsfeier für den Sabbat geschaffen, die sich bald in den verschiedenen Gemeinden Palästina's festsetzte. Zu Grunde liegt ihr der talmudische Bericht in Sab. 119 u. Baba Kama 32, wie die Lehrer am Freitag zur Abendzeit sich festlich gekleidet und zu einander gesprochen haben: Lasst uns der Königin Sabbat entgegen gehen und sie feierlich empfangen.

Der Erste, der hiervon berichtet, ist Mose b. Machir, der seine Jugendzeit in Safed verlebt hatte. In seinem Buche סדר היום (ed. 1599) schreibt er: Wer hinausgeht, um den Sabbat feierlich zu empfangen, möge sich mit einigen Genossen dazu vereinigen und, wie es die Früheren getan, sich gegenseitig dazu auffordern mit den Worten: kommt, lasst uns der Braut, d. i. dem Sabbat, entgegengehen. Man geht hinaus ins Freie, man tritt an den Garten oder in den Vorhof, jeder geht soweit er vermag, man braucht nicht bis ausserhalb der Stadt zu gehen. Man singt dabei die Psalmen C. 95 (לכו נרננה) bis 98, dann K. 29 und schliesst hieran den Pismon, der mit לכה דודי beginnt, aus 7 Strophen besteht und mit zweimaligem בואי כלה, dann בואי לשלום שבת מלכתא schliesst.

Dieses Gedicht לכה דודי ist ein anderes als das bei uns übliche, lässt aber durch einige gleichlautende Phrasen erkennen, dass es unserem לכה דודי als Muster gedient habe.

Diese Feier breitete sich bald weit über Safed hinaus, aber mit einem anderen לכה דודי Gedichte, das ebenfalls von Safed ausging, nämlich verfasst von Salomo Alkabez, das besonders geneigte Aufnahme fand, nachdem vom Altmeister der Kabbalah-Kunde, Isac Lurja bekannt geworden war, dass er alle älteren Gedichte aus der spanischen Schule verwerfe und dem Poëm des Alkabez die Sanction erteile, weil es zum grössten Teile den kabbalistischen Ansprüchen entspreche.

Im שולחן ערוך des הארי״ wird bemerkt: קבלת שבת תצא לשדה בסוד חקל תפוחין קדישין והנה קבלת שבת בשדה וצריך להיות מעומד ופניו למערב וטוב אם מקום גבוה וכו׳ ויאמר כל הסדר ועיניו סגורים עד ד׳ לאורך ימים ואז יפתח עיניו.

Während im Orient der Ausgang nach dem Garten oder dem Vorhofe der Synagoge genügte, s. z. B. bei Benveniste im כנה״ג No 262, wurde bald im Namen des הארי״ verbereitet, dass er mit seinen Getreuen auf das Feld sich begab, um den שבת zu empfangen. So lesen wir es im Siddur des הארי״ ed. Ostroh (סדור ראבן) und ed. Slawita 1804.

Das Buch ארחות חיים ed. Prag 1612 enthält am Schlusse ganz ohne Zusammenhang mit dem Inhalt und der Tendenz desselben am Schlusse das לכה דודי-Lied mit der Bemerkung: שבת לקבל פני שבת כלה ומלכה לכה דודי לקראת כלה וכו׳.

Auch Jesaja Hurwitz, der 1621 nach Safed kam, empfahl in seinem Werke (של״ה) das Lied des Alkabez.

Im תקוני שבת ed. Prag 1641 wird dieses לכה דודי bereits mit einem speziell - kabbalistischen Kommentar versehen (מנחת יעקב).

Doch nicht ohne Widerspruch konnte die neue Feier zur Aufnahme in die Liturgie des Siddur gelangen; oft wurde schon der Versuch hierzu zurückgewiesen. S. das Beispiel bei S. Morpurgo in seinem Responsen-Werke שמש צדקה No 11 S. 17c. Noch bis vor 25 Jahren musste man in einer auf ר׳ נתן ארלער zurückgehenden Synagoge in Frankfurt a. M. diese Feier des קבלת שבת vermissen, die erst in neuerer Zeit auch dort Eingang erhielt. (S. auch Sal. Geiger in דברי קהלת S. 62.) Der Streit, der in den Gemeinden, besonders in den deutschen, darüber geherrscht hat, führte zu der Einigung, dass man die Feier, die man als zum eigentlichen Gottesdienst nicht gehörig bezeichnete, nicht vor dem Betpulte (עמוד) vornahm, sondern sie nach dem Raume der בימה verlegte.

Dort wird לכה דודי in den verschiedensten Tonarten vorgetragen (Siddur ed. Konst. 1735 bemerkt, dass es nach der Melodie שובי נפשי למנוחיכי gesungen werde), es ist im

allgemeinen der Kompositions-Freiheit überlassen. Vgl. Friedmann: Der synagogale Gesang (2. Auflage 1908) S. 85—86.

Das Lecho-Dodi-Lied hat, so zu sagen, einen jüdischen Weltruf erlangt; an seinen eigentlichen Ursprung ist uns eine Reminiscenz geblieben, deren dunkeln Sinn die Wenigsten ahnen: bei der letzten Strophe wendet sich die Gemeinde mit dem Vorbeter um und sie rufen: בואי בשלום mit בואי כלה — es bedeutet nämlich einen Schritt, den Ansatz zum Gang in's Freie, wie vordem!

Der darauf folgende Psalm 92 מזמור שיר ליום השבת war bereits zur Zeit des Rambam in manchen Gemeinden, aber nach der Schemone-Esre in Verbindung mit ויכולו, üblich, worüber die Responsen desselben פאר הדור No 116 nachzulesen. Cod. Bodl. No 896 bei Neubauer, näher in der Revue des études juives 1907 p. 202, führt aus einem Ritual an: מעריב ליל שבת יתחיל מזמור שיר ליום השבת. Doch ist die Anerkennung dieses Psalms als קבלת שבת nicht überall durchgedrungen; der Verfasser des דרכי משה, der 1574 starb, will nur das Anzünden der Lichter (nach dem א"ז) oder mit Beginn des Maarib (ברכו) als קבלת שבת gelten lassen.

Noch zwei andere Begrüssungen am Freitagabend, die aus der kabbalistischen Herrschaft zur Einführung gelangten, sind zu erwähnen, nämlich שלום עליכם und אשת חיל nach der Rückkehr aus dem Gotteshause beim Eintritt in die Familie.

Der Friedensgruss an die nach Sab. 119 den Hausherrn bei seinem Eintritt in die Familie begleitenden 2 Engel (שלום עליכם) ist bereits in תקוני שבת ed. Prag 1641 formuliert, ebenso das dann folgende אשת חיל, das Bild eines Musterweibes aus dem Spruchbuche (Kap. 31). Aber die Aufnahme dieses Bildes ist nicht aus dem Grunde erfolgt, wie man heut' zu Tage glaubt, um damit die Hausfrau in ihrem Walten sabbatlich zu begrüssen, sondern aus einem ganz anderen Grunde. Da ich mich nicht zu Wielands Ausspruch bekennen mag: „Ein Wahn, der mich beglückt, ist eine Wahrheit wert, die mich zu Boden drückt“, so darf ich nicht verschweigen, dass nach kabbalistischer Anschauung Salomo unter dem

Bilde des Weiblichen die Schechinah allegorisiert habe, und daher an diese der Sabbatgruss sich wende.

Der Brauch, an gewissen Tagen, beim Ausheben der Thora, die 13 Middot (2. Buch Mos. 34, 6) zu recitieren, stammt aus der Schule Lurjas, und zwar, wie aus חמדת הימים hervorgeht, anfangs für den Elul-Monat, dann weiter auf Neujahr und Versöhnungstag, und zuletzt auch auf die drei Wallfahrtsfeste ausgedehnt. Die in dem letzterwähnten Werke, welches Nathan aus Gaza zugeschrieben wird, hierbei angeschlossenen Gebete, mit רבש"ע beginnend, sind nicht identisch mit den in unserem Siddur folgenden Gebete רבש"ע. Es muss dies ausdrücklich konstatiert werden, da durch missverständliche Auffassung noch in der allerneuesten Zeit die Beschuldigung ausgesprochen worden ist, dass wir mit dem bei uns üblichen רבש"ע ein aus der Sabbatai-Zewi-Bewegung hervorgegangenes Gebet verrichten.

> Diese Beschuldigung hat ein ungelehrter Gelehrter in dem „Was ist liberales Judentum?" betitelten Aufsatz im November-Heft der Mitteilungen des liberalen Vereins für die Angelegenheiten der jüdischen Gemeinde zu Berlin erhoben, der aber von mir in einem Artikel „Moderne Geschichtsklitterung" in der „Jüdischen Presse" No 47 1907 und von Dr. Kaatz in Zabrze im „Israelit" No 22 1908 ad absurdum geführt worden ist.

Die Sache verhält sich nämlich so: In der Geschichte der israel. Gemeinde Halberstadt von Dr. B. Auerbach ist in einer Beilage (S. 181) ein aus dem Hebräischen übersetzter Brief abgedruckt, den Salomo Dubno an Wolf Heidenheim gerichtet hatte. In diesem Briefe teilte Dubno mit, dass er von seinem Lehrer gehört habe, dass die Stelle im רבש"ע-Gebete ויקוים בנו interpoliert sei, da sie ursprünglich בו gelautet habe, zu Gunsten Sabbatai-Zewi's von Nathan aus Gaza eingeführt. Nachdem aber der ganze sabbatäische Schwindel verflossen war, wurde die Formel בו in בנו verwandelt.

Wie aber bereits erwähnt, kennt Nathan das bei uns eingeführte רבש"ע - Gebet gar nicht. Dasselbe erscheint zum ersten male im שערי ציון des Nathan aus Hannover. In der ersten Ausgabe dieses Buches, welche in Prag 1662 erschien (in Oxford vorhanden, s. oben S. 37) steht בנו und so auch in der folgenden Auflage, ed. Amsterdam 1671, wie auch in allen anderen Editionen. Also gerade in den Jahren jener bewegten Zeit, von 1662—1671, findet sich in keinem liturgischen Buche בו als geänderte Lesart, wie fälschlich behauptet wurde. Dubno's Mitteilung geht ohne Zweifel auf eine Tradition zurück, dass die Anhänger Zewi's in ihrem Enthusiasmus בו für das ursprüngliche בנו demonstrativ ausgerufen haben — aber weiter nichts.

Somit bedeutet es ein starkes Stück, wenn es irreführend so dargestellt wird, (wie in jenem oben erwähnten Aufrufe) als ob das ganze Gebet für Sabb. Zewi verrichtet werde!

XV.

In dem folgenden Kapitel über die Aenderungen, welche die Gebete im Laufe der Jahrhunderte erlitten haben, werde ich die Grenzen, welche der vorliegenden Schrift gesteckt sind, nicht immer innehalten können. Ich werde manchmal auf die frühere Zeit zurückgreifen müssen, und hierbei auch das Machsor zu berücksichtigen haben.

Den Anteil, welchen die Angeber (Inquisition und Censur) an Veränderungen der Texte haben, schildert Zunz in seinem Buche „Die Ritus" S. 147 in so prägnanter Weise, dass ich nicht unterlassen kann, die betreffenden Worte zum teil hier zu wiederholen.

„Den Anklagen gegen den Talmnd hatten die Angeber bereits im Mittelalter die gegen die jüdischen Gebete hinzugefügt. Daher kommt es oft vor, dass die Besitzer in den Gebetbüchern aus Furcht strichen und radierten oder ganze Blätter ausschnitten, wohl auch hie und da Worte änderten. Jechiel aus Paris musste schon „Kolnidre" gegen einen Angeber verteidigen. Um 1370 wurde in Spanien eine Demonstration

gegen „Alenu“ versucht (Zeda laderech I, 1, 36), die zwar misslang, allein das Schwert des Damokles hing über den Betenden“.

Eine weitere Geschichte des „Alenu“ gebe ich unten.

„Als Sprachkunde und gedruckte Bücher die Einsicht in die synagogalen Gebete erleichterten, gleichzeitig das Pfaffenregiment von der Reformation sich bedroht sah, ward die Aufsicht auf die Bücher schärfer, und eine immer gehässigere Censur legte auch den Gebetbüchern Fesseln an. Gewisse Ausdrücke wurden in den Ausgaben nicht mehr geduldet. Bisweilen blieben die Vocale stehen, zu denen die Worte fehlten, meist wurde die weisse Lücke nicht ausgefüllt.

So z. B. im deutschen Machsor ed. Cremona-Sabioneta.

„Seitdem verschwinden einzelne Gebetstücke ganz, andere blieben verstümmelt oder wurden geändert.“

„Seit jener Zeit seufzten die Siddur und Machsor nicht allein, sondern alle jüdischen Druckwerke im Joche der bekehrte Juden besoldenden Dominikaner.“

„Im Jahre 1559 wurden der Prager Gemeinde die Gebetbücher genommen und zur Durchsicht nach Wien geschafft. Die weissen Stellen, die noch im Venediger Machsor von 1568 sichtbar sind, verschwinden nach und nach: es werden heimliche Hinrichtungen. Seitdem haben die Verstümmelungen von Wörtern, Zeilen und Perioden, in härterer Zeit durch Aufseher und zuvorkommende Editoren vermehrt, in italienischen, deutschen und polnischen Ausgaben der Gebetbücher Dichtkunst und Wahrheit gemisshandelt.“

Spezielle Belege für verpönte Wörter und Censurproben bietet Zunz, „Die Ritus“ S. 222 und „Synagogale Poesie“ S. 437. Man vgl. auch meine Schrift „Censur und Confiscation hebräischer Bücher im Kirchenstaate“ (1891).

Geänderte Stellen in unserem Siddur, die noch heute bemerkt werden, sind נכרי (oben S. 14), ferner in ולמלשינים, in עלינו, die letzte Strophe in מעוז צור am Chanuka, ferner ולעלובת נפש תושיע, in der Haftara-Bene-

diction für das ursprüngliche ולענומת נפש תנקום נקם. Ueber Aenderungen im והוא רחום Gebete s. weiter unten S. 64.

Im Machsor blieben folgende Stellen fort, die sich im älteren deutschen Ritus befanden: מעשה אלהינו (im Jozer des Versöhnungstages), den Gegensatz der göttlichen Allmacht und Grösse und der menschlichen Gebrechlichkeit darstellend, wurden alle Strophen mit מעשה אנוש entfernt bis auf die erste Strophe, die mit תחבלותם מזימה (im תשר"ק) anhebt.

Ebenso in dem zweifachen Pijut מלך עליון am Neujahrstage ist die Antithese mit מלך אביון weggelassen, bis auf die erste und letzte Strophe hiervon, die in unsern Ausgaben des Machsor geblieben sind.

Ebenso fehlen bei uns die beiden הגוים im Pijut des Jozer am Versöhnungstage, mit ובכן מי לא יראך beginnend.

Alle diese Stücke, welche entfernt wurden, sind handschriftlich ergänzt oder separat gedruckt worden. Auch im Catalog Uffenbachs cod. 53 sind sie erhalten.

Gelegentlich sei der Wunsch ausgedrückt, dass diese unter ובכן מי לא bekannten Stücke, bei denen ein grosser Teil des Publikums gewöhnlich ganz passiv sich verhält, wegbleiben mögen. Die Zeit am Vormittage, welche ohnedies drängt, recht zeitig noch vor Mittag (קודם חצות) mit Musaf zu beginnen, kann angemessener ausgefüllt werden.

Noch zwei wichtige Aenderungen sind zu behandeln, die geschichtlich von folgenreicher Bedeutung geblieben sind.

Das Gebet עלינו לשבח, als (רשות) Prolog, wie der Verfasser des Tur richtig bemerkt, zu den מלכיות im Neujahrsgebete, von Rab in Babylon verfasst, bekundet in erhebendster Weise den unverbrüchlichen Glauben an den ewig-einzigen Gott, den Schöpfer des Weltalls. Im Mittelalter bestiegen die Märtyrer, mit diesem Bekenntnisse im Herzen, mit diesem Gesange auf den Lippen den Scheiterhaufen und endeten so ihr Leben. Das Gebet drang in's Volk, es wurde zum täglichen Gebet, mit dem anfangs die Morgenandacht (S. רוקח No. 324), später auch die anderen Gebete des Tages schloss.

Aber ein Satz darin gab getauften Juden Gelegenheit, ihre früheren Glaubenbrüder anzuklagen, als schmähten sie damit die christliche Lehre. Es wird nämlich darin Gott gedankt, der uns nicht gleichgestellt den Geschlechtern des Erdbodens, dass Er unsern Teil nicht gleich gemacht dem ihren, und unser Loss dem ihrer Scharen. — Und dann folgt der Satz, שהם משתחוים להבל וריק ומתפללים אל אל לא יושיע der eine biblische Phrase (Jes. 30, 7 u. 45, 20) enthält, bei welcher der Prophet sicher nicht, aber auch nicht Rab, der Verfasser des Gebetes, an das Christentum gedacht hat. Letzterer hat nämlich in Babylon gelebt, wo er keine Christen vor sich hatte, also auch nicht im Auge haben konnte. Der Satz ist dann, um jeden Verdacht, als sei darin eine Anspielung an das Christentum gegeben, zu entfernen, gestrichen worden. Eine spezielle Abhandlung hierüber hat jüngst Leon Scheinhaus in der Monatsschrift „Ost und West“ (Juli 1908) veröffentlicht. —

Den schwierigsten Punkt bietet mir (und wem denn nicht!) die Formel, die, ursprünglich gegen die Minim gerichtet, nach vielfachen, durch Zeiten und Verhältnisse gebotenen Aenderungen noch immer nicht zum angemessenen Abschlusse gelangt ist.

Wie in jener talmudischen Zeit, so drängt sich uns in der Gegenwart wiederum die Frage auf (Berachoth 28b) כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת מינים?

Auf die geschichtliche Entstehung und fortgesetzte Veranlassung aus talmudischer Zeit kann hier natürlich nicht eingegangen werden. Die Literatur hierüber ist gross, denn jede neue Schrift auf diesem Gebiet wiederholt, was die Vorgänger bereits an Material mitgeteilt haben, knüpft daran ihre Folgerungen, ohne zu neuen Resultaten zu gelangen.

Es sei daher der Orientierung wegen nur auf 3 Schriften aus dem gegenwärtigen Jahre hingewiesen:

Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Bd., vierte Auflage.

Hoennicke: Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrhundert.

Bergmann: Jüdische Apolegetik im neu testamentlichen Zeitalter.

In allen diesen Schriften ist das gesamte Material vorzüglich zur Verarbeitung gelangt, aus der zugleich übereinstimmend resultiert, dass unter „Minim“ alle die verschiedenen Arten der „Abtrünnigen“ zu verstehen sind. Bergmann drückt sich genauer darüber aus (S. 7): „Minim bedeutet im allgemeinen Häretiker, im besonderen die Anhänger aller Härestien: die freidenkenden, griechisch gebildeten Juden, die Christen und die Gnostiker (S. 8) Auch die freidenkenden Juden, die von den Lehrmeinungen des Judentums abweichen, wurden Minim genannt.“

Mit dieser in öffentlicher Gemeinschaft vorgetragenen Bitte gegen die Minim ward Zeugnis abgelegt, dass sie den Boden des tradierten Judentums nicht verlassen, keiner Art der Häresie sich zugewendet habe. (Vgl. den talmudischen Bericht in Berachoth 28b).

Von den Kirchenvätern (s. bei Schürer S. 463) wurde speziell diese Bitte auf die Judenchristen bezogen, und somit schon früh im jüdischen Kreise die Veranlassung geboten, Aenderungen am Texte vorzunehmen, weil Gewalt drohte, diese oft auch auftrat.

Wenn wir nun davon abstrahieren müssen, die ursprüngliche Formel (aus talmudischer Zeit nämlich) zu reconstruieren, so bleibt uns nur übrig, auf die ältesten Citate, bei denen die kritische Censur nicht geändert hat, zurückzugreifen. Wir haben uns daher im Oriente umzusehen, und zwar nach dem ersten Siddur, dessen Redactor Amram Gaon ist, der uns allerdings in der ed. Warschau (1865) nichts nützen kann, denn das ganze Buch ist bereits der russischen Censur unterlegen und erlegen. Aber die vor kurzem erschienenen Untersuchungen des Dr. Marx (s. oben S. 25) helfen uns da auf die richtige Fährte.

Nach den von Dr. Marx benutzten Handschriften lautet ברכת המינים wie folgt (nach der einen Hdschr.):

למשומדים אל תהי תקוה והמינים כרגע יאבדו וכל אויבי עמך מהרה יכרתו ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר ותכניע בימינו בא״י שובר רשעים ומכניע זדים.

(Nach der anderen Handschrift):

ולמשומדים אל תהי תקוה ס״א אם לא ישובו לבריתך והנוצרים[1] יכלו כרגע וכל אויבינו וכל שונאינו מהרה יכרתו וכו׳.

Mit למשומדים beginnt nach Bondi „Der Siddur des R. Saadia Gaon (S. 13) auch dieser statt המינים. Vollständig erhalten dürfte Saadias Leseart in dem Siddur der arabischen Juden sein; mit ihr stimmt auch der Ritus des Rambam (s. Elbogen, S. 323). Sie lautet: im Siddur der Jemeniten (תכלאל I ed. Jerusalem), im Auszug hieraus (תפלת כל פה ed. Jerusalem) und im (Siddur der Juden in Zana, ed. Wien 1886), wie folgt:

למשומדים אל תהי תקוה כל המינים והמוסרים כרגע יאבדו ומלכות זדון תעקור ותשבור מהרה בימינו בא״י שובר אויבים ומכניע זדים.

In einem handschriftlichen arabischen Ritual, aus dem ich im Magazin für die Wissenschaft des Judentums 1876 Mitteilungen gemacht habe, lautet die verschiedene Leseart:

והמינים והמלשינים כולם כרגע יאבדו וכל צוררי עמך ישראל ואוביהם וקמיהם וחושבי רעתם ומלשיניהם מהרה מארץ יכרתו וישברו ויאבדו ותכניעם במהרה בימינו ברוך אתה וכו׳[2].

In der Türkei behielten die Druckwerke noch im 18. Jahrhundert die Lesart המינים, aber in den Ländern, in denen die Censur drängte, entschloss man sich, מינים durch Einschaltung zweier Buchstaben nämlich לש nach dem ersten Buchstaben, in מלשינים zu verwandeln. Das Wort wurde im Mittelalter sehr oft gebraucht, um Verläumder, Ankläger, Angeber zu bezeichnen, so dass es als malsin sogar in die

---

[1]) Auch die von S. Schürer aus der Genisa von Cairo mitgeteilte Rezension (s. Jewish Quat. Review 1889) hat והנצרים ומינים, wozu Hoennicke S. 389 bemerkt, dass es nicht als bewiesen gelten kann, dass ursprünglich הנצרים in dem Gebet stand. D. Chwolson (ebenda angeführt) hebt die Schreibung הנצרים (ohne ו nach נ) hervor, woraus resultiere, dass man hier nicht an Christen, sondern an Nasaräer dachte.

[2]) S. noch andere Erweiteruugen in dieser Benediction im handschriftlichen Ritual Jemen im Cod. Kaufmann Nr. 391/1.

פותח את ידך — dadurch, dass hier eine kabbalistische Mahnung, an einen gewissen Engel zu denken, die Aufmerksamkeit ablenkt, kann der Zusammenhang mit dem vorangehenden Vers verloren gehen. Denn wirklich hängt ואתה נותן mit dem nachfolgenden פותח zusammen, „und du gibst u. s. w. du öffnest u. s. w., du sättigst u. s. w.“

ובתורתך כתוב וכו׳ — am Schlusse, von ישתבח, ebenso am Schlusse des עלינו-Gebetes ist durch die Unwissenheit der Drucker hinzugefügt, aus dem zu den מלכיות am ר״ה als zehnten Vers gehörigen Schlusse.

ברכו — die Gewohnheit, bei ברכו sich zu verbeugen, wird nur im Orchot Chajim I und Kol-bo erwähnt: לכרוע בברכו ולזקוף בשם, somit nur eine Vorschrift für den Vorbeter. (Nahe liegt die Ideen-Association von ברך im Kal „knien, niederknien zum Gebet“, das im Piel „Segnen“ bedeutet.

יוצר משרתים ואשר משרתיו — von den meisten Vorbetern — man beachte besonders ihre Tonsetzung an dieser Stelle am ר״ה u. י״כ — nicht richtig aufgefasst, indem sie bei ואשר משרתיו absetzen und כולם עומדים verbinden. Arnheim und Sachs haben diese Stelle sinngemäss aufgefasst und hiernach auch richtig übersetzt, Jener mit: „Er schuf dienende Engel und alle seine Diener stehen auf der Höhe der Welt“ — Dieser mit: „Der gebildet die Dienstengel, desen Diener alle stehen in den Weltenhöhen“. Demnach muss richtig gesprochen werden: יוצר משרתים, ואשר משרתיו כולם — עומדים ברום עולם, nicht aber כולם עומדים zusammengezogen. Das Ganze beruht nämlich auf einem Midrasch, den bereits die Tosefot zu Chagiga 13b anführen. Nach denselben (s. Chagiga 14a) schafft Gott täglich Engel zu besonderen Missionen, welche nach Erfüllung ihrer Aufgabe wieder verschwinden, ausser den wirklichen Engeln, welche bleibend den Gottesthron umstehen. Diese wie jene verkünden das Lob Gottes. Jenen Midrasch in buchstäblicher Auffassung hatte der Poëtan im Auge bei den Worten יוצר משרתים, der (noch immer) Diener schafft, ואשר משרתיו כולם, dessen Diener alle stehen in des Himmelshöhen.

למלך אל חי וקים (im עזרת) wird noch immer, auch bei Heidenheim, aber nicht bei Sachs im Siddur, durch zwei Punkte von dem folgenden רם ונשא getrennt, und unaufmerksame Vorbeter sorgen dafür, dass diese Inkorrektheit verewigt werde, indem sie mit רם ונשא beginnen und sogar mit der Altstimme.

Gelegentlich mögen einige andere inkorrekte Verbindungen wie man sie zuweilen zu hören bekommt, hier folgen: Psalm 81 am Schlusse: ומצור דבש—אשביעך statt ומצור—דבש אשביעך Im זכור nach den סליחות: אנכי אנכי—הוא מוחה statt אנכי אנכי הוא—מוחה. In der Selicha במוצאי: בצדק נעקד ונשחט—תמורו statt בצדק נעקד—ונשחט תמורו. Im Minchah am Sabbat: ואני תפלתי—לך statt ואני—תפלתי לך, denn im Schrifttexte (Psalm 69, 14) sind diese beiden Wörter durch ein Makkif verbunden.

גאלנו vor Beginn des Achtzehner-Gebetes ד׳ צבאות שמו, dann קדוש ישראל, nicht aber ד׳ צבאות — dann שמו קדוש ישראל. Im Kaddisch: מן שמיא וחיים, dann עלינו ועל כל ישראל, nicht aber וחיים עלינו zusammen.

לדוד ברוך — so beginnt mann gewöhnlich am Sabbat-Ausgang, in zusammenhängendem Ton, während לדוד von ברוך zu trennen ist, so dass es heissen muss לדוד—ברוך ה׳.

בריך הוא לעלא ist ungetrennt als zusammengehörig, aber nicht בריך הוא mit dem vorangehenden דקודשא verbunden auszusprechen. Selbst Gelehrte, ruft R. Jesaja Berlin in seinen handschriftlichen Noten zum Gebetbuch aus, begehen solchen Fehler, den unsere Druckausgaben verschuldet haben, weil sie das trennende Punktzeichen unrichtig setzen. —

ושבענו מטובך im Achtzehnergebet — wofür man in Russland und Polen durchaus מטובה liest. Hier hat wiederum die kabbalistische Anschauung den Sieg davon getragen, weil dann die Endbuchstaben von פני האדמה ושבענו מטובה den vierbuchstabigen Namen ergeben. Die richtige Lesart mit מטובך, auf Gott bezogen, und nicht מטובה, auf das Land bezogen, hält der רא״ש in seinen Responsen IV, 20 mit aller Strenge aufrecht, ebenso auch Abudraham und zuletzt Sal. Luria im Responsum No. 64.

ושים חלקנו עמהם, ולעולם לא נבוש — diese von S. Bär in seiner Siddur-Ausgabe zur Geltung gebrachte Leseart ist festzuhalten, wie sie auch bei Abudraham und im spanischen Ritual sich findet. Sie erinnert auch an die ähnliche Phrase im Tischgebet שלא נבוש ולא נכלם לעולם ועד.

ערב ובקר וצהרים in der Benediktion מודים ist nicht auf das vorangehende שבכל עת, sondern auf das frühere נודה לך zu beziehen, und entspricht der Psalmstelle (55, 18) ערב ובקר וצהרים אשיחה.

ותחזינה — das Nun ist nicht mit Dagesch zu lesen, wie man es manchmal hört.

בברכה המשולשת — mit dem dreifachen Segen, nicht aber המשולשת בתורה, dies würde heissen, der dreimal in der Thora vorkommende Segen. Daher muss zwischen המשולשת u. בתורה ein wenig inne gehalten werden.

Uebrigens hat, wie manche Handschriften ergeben, die Lesart ursprünglich gelautet: בברכה המשולשת הכתובה בתורה וכו׳ האמורה u. s. w., was aber zu Bedenken Veranlassung gegeben hat, da man missverstehen könnte, Moses habe nur den Priestersegen, nicht aber die ganze Thora niedergeschrieben; daher die etwas schwerfällige Umstellung.

ואמרו אמן — im עושה שלום nach der sogenannten stillen שמונה עשרה und nach dem Tischgebet des Einzelnen ist als eine Gedankenlosigkeit zu bezeichnen, die durch das ואמרו אמן am Schlusse des Kaddisch entstanden ist, wo der Vorbeter die Zuhörer zu dem ואמרו auffordert. In der Tefilla des Rambam fehlt mit Recht ואמרו, so auch in alten correcten Ausgaben der Tefilla selbst.

Die Sitte, vor עושה שלום einen Schriftvers einzuschalten, welcher den ersten und letzten Buchstaben des Namens, den der Betende trägt ergiebt, wird in einem Zusatz zu Raschi in Micha 6, 9 erwähnt und kabbalistisch verwertet. Trotzdem dürfte man diese an sich unschuldige Sitte nicht zurückweisen, um dem Kinde einen Denkspruch mit in's Leben zu geben, woran es zugleich seinen hebräischen Namen knüpft, der heut' zu Tage Vielen bereits fremd geworden ist.

XVIII.

אל תחשה וְתְעַנֵּנוּ (im והוא רחום-Gebet) — ist aus Jes. 64, 11 und bedeutet „schweige nicht und quäle uns nicht.“ Wenn aber die Stelle im Gebetbuche besagen wollte „und antworte uns“, dann müsste es hier וְתַעֲנֵנוּ lauten, was ich aber nirgends gefunden habe.

Dagegen geht diese Auffassung aus der Leseart im Machsor Vitry (S. 70) hervor, welche lautet: אל תחשה ממנו ותעננו כי נאמו גוים u. s. w.

הגדה bis ביד צר (im הפותח) fehlt bereits in älteren Ausgaben, und sollte ganz wegbleiben, zumal das Wort ושקצונו mit seiner Vocalisation ohnedies ein Monstrum ist.

חן אם לשמך מקנה — muss heissen מְקַנָּה, da אם feminium ist; vgl. Kimchi im Wörterbuch.

הגבהת ס״ת — Die aufgerollte Thora der Versammlung vor dem Beginn der Vorlesung zu zeigen, so ist der Brauch in allen Riten, gemäss der Vorschrift in Soferim c. 14; s. auch Nachmanides im 5. Buch Mos. 27, 26; Kol-bo u. verschiedene andere Decisoren. Unser Brauch, nach vollendeter Vorlesung die Thorarolle in die Höhe zu heben und zu zeigen. beruht nur auf einem Ausspruch beim Verfasser des דרכי משה No. 147, ohne jede Begründung, warum gegen die halachische Vorschrift verfahren wird.

אני מאמין — Nach, nicht von Maimonides verfasste Formel für die 13 Glaubensartikel, zuerst wahrscheinlich in der Pessach-Haggada ed. Ven. 1566 und zwar nach Hallel.

במה מדליקין — Dieser Mischnah-Vortrag sollte, wie in allen Riten auch gebräuchlich, nach dem Minchah-Gebet erfolgen, schon der darin vorkommenden drei Fragen wegen (עשרתם ערבתם הדליקו את הנר). Der Grund, dass man bei uns der Spätkommenden wegen den Vortrag auf die Zeit nach dem Abendgebete verlegt habe — dass sie nämlich inzwischen ihr Gebet mitbeenden könnten — spricht gerade dafür, dass dieser Vortrag früher erfolge, wodurch Spätkommenden eher die Möglichkelt geboten wird, an dem allgemeinen Gebete noch

teilnehmen zu können. In manchen Synagogen der Neuzeit hat man bereits diese Rückverlegung durchgeführt und damit auch dem zuweilen sich äussernden Verlangen nach gänzlicher Abschaffung des Vortrages jeden Grund genommen.

קידוש in der Synagoge — hierüber folgt eine besondere Beilage am Schlusse der gegenwärtigen Schrift (S. 73).

אב הרחמים — gehört zu dem aus verschiedenen Teilen zusammengesetzten Ritual beim Ausheben der Thorarolle, welches in seinem Ursprunge und nach seinen Varianten für eine besondere Monographie aufbewahrt bleiben möge.

Die erwähnte Piece, welche mit ihren Schlussworten mit dem folgenden ויעזור zusammenhängt, wird im Or Sarua תפלה § 176 erwähnt. Der Ausdruck מן השעות הרעות (der auch in dem beim Ausheben am Feste zu sprechenden רבש״ע, s. oben S. 46 vorkommt) zeigt auf einen französischen Ursprung hin, nämlich auf malheure, welches dem hebräischen Ausdruck entspricht.

Anlehnungen an Schriftstellen sind: עם עמוסים (im Machsor Vitry על העמוסים) nach Jes. 46, 3 wo auch das folgende הנשואים vorkommt, nämlich וכל שארית בית ישראל העמסים מני בטן הנשואים מני רחם.

Die Worte ברית איתנים nach Micha 6, 2 והאיתנים מוסדי ארץ, was der Targumist auf die Stammväter bezieht.

יקום פורקן — Der Segensgruss für die geistigen Würdenträger der babylonischen Hochschulen in der ersten Formel, für die Gemeinden in der zweiten Formel. Die anderen Riten kennen es nicht; nur im altfranzösischen und in unserem Ritus ist es bekannt. Daraufhin ist Rapoport's Bemerkung, Note 29 in der Biographie Natans und im Kerem Chemed III S. 46 zu berichtigen. Nicht der deutsche Ritus hat es aus seiner Verbindung mit Babylons Hochschulen erhalten, sondern erst durch die Vermittelung von Frankreich her, auf welchem Wege nachweisbar noch manches andere nach Deutschland gelangt ist. Daher auch die so häufige Uebereinstimmung des altfranzösischen Ritus mit dem altdeutschen, worüber ein anderes mal näheres (s. auch die Vorrede).

Auch ist Rapoports Hinweis auf den Siddur Amrams zu berichtigen, da dieser Siddur das יקום פורקן nicht enthält.

Was nun den provenzalischen, wie den altfranzösischen Ritus betrifft, so sind in demselben die beiden Formeln in eine Formel zusammengezogen, wie sie uns noch im Machsor Vitry vorliegt. Aus derselben geht eine wichtige Verschiedenheit hervor. Es fehlt nämlich darin das vielfach mit Recht bemängelte לרישי גלוותא, welches in der Formel unseres Siddur enthalten ist, somit mit Recht als eine Interpolation angesehen werden darf. S. Sal. Geiger im דברי קהלת S. 117, der ebenfalls den Plural im לרישי גלוותא moniert, hierbei gelegentlich den Wunsch äussert, dass die Wörter די בבבל — בבא als jetzt nicht mehr zutreffend bei uns wegbleiben mögen. Dann liessen sich beide Formeln sehr gut in eine Formel vereinigen, wie im Machsor Vitry. Diese Aenderung ist umsomehr zu empfehlen, da auf die Frage wegen dieser יקום פורקן keine rechte Antwort erfolgen kann, und so oft zu anderweitigen Consequenzen führt, die vermieden werden sollten.

מי שברך — die folgende Formel in hebräischer Sprache blieb immer offen für alle wohltätigen und guten Einrichtungen innerhalb der Gemeinde. So z. B. בעבור שמשכימים ומעריבים בבית התפלה ובשביל שישתקו בשעת הקריאה und ähnlich.

ר״ח Benschen — wofür in der modernen Sprache ein neuer Ausdruck geschaffen ist, nämlich „Neumondsweihe", eine besondere Feierlichkeit, zu der der vorhergehende יהי רצון vorzüglich die Veranlassung bot, welche gesangslustigen Kantoren zu gute kam.

Dieses Gebet, von Rab nach dem Schlusse der ש״ע gebetet, in Berachot 16b enthalten, wurde im Eingange mit dem Zusatz שתחדש עלינו את החדש הזה versehen und so für die Verkündigung des neuen Monats eingerichtet.

Die Aufnahme dieses יהי רצון bildet die jüngste Zutat im Siddur, die nicht über die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts zurückreicht.

In den anderen Riten sind dafür die 4 יהי רצון üblich, welche wir am Montag und Donnerstag nach beendeter Thora-

Lection beten, ohne den Schluss אחינו, der überhaupt ein späterer Zusatz ist.

נפשו oder נפשי im Psalm 24, 4 beim Einheben, hierüber folgt eine besondere Beilage am Schlusse dieser Schrift, wie auch über den Einheitsgesang.

עם המיחדים — in der Keduschah; manche Vorbeter lassen durch den Gleichklang mit dem nachfolgenden המ-יחדים das Wörtchen עם ungehört.

Die Schriftstellen, welche die Segnungen und Friedensbotschaften am Ausgange des Sabbat und beim Eintritt in die neue sorgenvolle Woche verkünden, sind in reicherer Auswahl noch im Machsor Vitry anzutreffen, während der polnische Ritus einige Stellen weniger hat, der deutsche Ritus aber eine Kürzung vorgenommen hat, indem er mehrere ausgeschieden hat.

ואמרתם כה לחי — vor dem Schlusse, aus Sam. I 25, 6, wird von Jesaja d'Trani in seinem handschriftlichen Commentar dahin erklärt, dass לחי = לאחי aufzufassen sei, somit zu übersetzen: Und so sollt ihr meinen Brüdern (Freunden) sagen u. s. w.

זכרון לכלם יהיו — im Mussaf des ר"ח. Ohne auf die differirenden Meinungen, ob יהיו oder היו zu lesen sei, näher einzugehen, s. מג"א Or. Ch. No. 423) sei nur auf das sich ergebende Resultat hingewiesen. Das Ganze beruht auf der Schriftstelle im 4. Buche Mos. 10, Vers 9—11 worin es heisst ונזכרתם לפני ד׳ א׳ ונושעתם מאיביכם dann ובראשי חדשכם und zuletzt והיו לכם לזכרון וכו׳. Dem entsprechend haben die ersten Ausgaben זכרון לכלם היו תשועת נפשם מיד שונא, somit תשועת ohne ו am Anfang, so will auch der Gaon Elia aus Wilna lesen. Dann schliesst sich auch in richtiger Consequenz die Bitte für die Gegenwart und die Zukunft an: מזבח חדש וכו׳. Mit ed. Thiengen 1560 fing man an, die Lesart mit יהיו und ותשועת aufzunehmen, somit in einen anderen Zusammenhang zu bringen. Vgl. noch Sal. Luria, Resp. No. 64, der זכרון ל׳ יהיה lesen will, wogegen sich der Verf. des פרי חדש wendet.

וחסידים וצדיקים — gegen Schluss des Hallel; die Lesart וצדיקים mit Waw am Anfange, wie im spanischen Ritual, bei Abudraham und sonst, ist vorzuziehen, da man nicht צדיקים als Apposition zu וחסידים nehmen kann. Bei Abudraham sehr richtig dann: וכל עמך בית ישראל כולם.

אֱלוֹהַּ — z. B. im Nischmass-Gebete wird allgemein falsch gelesen. Man glaubt das Mappik im ה richtig hören zu lassen, wenn man dafür ha mit scharfem Auslaut ausstösst. Ebenso achte man nur auf manche Vorbeter, wie sie אלוהּ סליחות in solcher Weise incorrect aussprechen! Es muss für das הּ ein stark betontes א gelesen werden, also: נָכֹאַ, אֱלוֹאַ. Allerdings lehrt dies keine moderne Grammatik; wohl aber der alte Abraham ibn Esra im Zachuth.

יזכור — in der Formel für das Gedächtnis der Hingeschiedenen wird auch der Märtyrer gedacht und hierbei wie in den vorangehenden Formeln die Redeweise בעבור שאתן בעד הזכרת נשמותיהם gebraucht, was von Seiten Jesaja Berlin's mit Recht moniert wird. Es ist dies eine Gedankenlosigkeit der Drucker — und ihrer Nachbeter!

ברכת המזון — im Tischgebete בכל מכל כל, hierfür ist die Quelle im Talmud ב״ב 17 a, wo es heisst: bei Abraham (1. Buch Mos. 24) וד׳ בירך את אברהם בכל, bei Isaac (c. 27) ואוכל מכל, bei Jacob, (c. 33) וכי יש לי כל.

במרום — die Einlagen der mit הרחמן beginnenden Segenswünsche für die Festtage stammen aus jüngerer Zeit, da, wie Abudraham u. A. schreiben, hier Freiheit für beliebige Zutaten so z. B. für den Fremden am Tische des Hausherrn gegeben sei. Jedenfalls bemerkt man diese הרחמן in Ausgaben erst vom 18. Jahrhundert an.

Das Tischgebet in kürzerer Form, welches bereits Maimonides, wie auch Andere verfasst haben, ist nicht zur rechten Geltung gelangt. Sachs hat das kürzere Tischgebet des Maimonides in seinen Siddur aufgenommen, um die Benutzung für erforderliche Fälle zu verallgemeinern. Eine noch kürzere Recension bietet die Edition des Tischgebetes Venedig 1603, worin es heisst: Um Kinder zu gewöhnen, wie auch für Er-

wachsene, welche viel beschäftigt sind, sei das kurze Tischgebet von Naphtali Cohn mit Einwilligung vieler Gelehrten Italiens entworfen worden, da man doch immer bedenken möge, dass es besser sei, Weniges mit Andacht zu verrichten u. s. w.

Möchte dies auch in unserer Zeit beachtet werden, besonders wo die erwachsene Jugend bald nach der Mittagstafel wieder zur Schule oder nach dem Comptoir eilen muss!

הבינגו — das in Berachot 29a mitgeteilte, von Samuel verfasste Gebet hat Heidenheim in den Siddur nicht aufgenommen, wohl aber Dr. M. Sachs, mit der Bemerkung: Wenn man durch ein unabweisliches Hindernis nicht in der Lage ist, die ganze Tefilah zu beten, so wird zwischen die drei ersten und die drei letzten ברכות jenes Gebet eingeschaltet. Doch wäre hinzuzufügen, dass zur Winterzeit, in der die Bitte um טל ומטר einzuschalten und am Abend nach Sabbat und Festtag, wo הבדלה einzufügen ist, man die abgekürzte Tefilla mit הבינגו nicht eintreten lassen sollte.

Dies dürfte auch der Grund sein, dass die Einführung dieser Tefilla in Notfällen nicht allgemein geworden ist. Im Jeruschalmi Berachoth c. IV, angeführt auch im Orchoth Chajim I wird diese Formel auch auf jene Zeiten ausgedehnt, die im Babli als Ausnahme von der Regel hingestellt sind, indem die betreffenden Einschaltungen darin ergänzt werden. Allein hier tritt der allgemein angenommene Kanon, dass bei solchen Differenzen zwischen Babli und Jeruschalmi ersterem die Sanction der Vorschrift gebühre, dem Brauch entgegen.

Und doch wäre es wünschenswert, in Fällen, wie oben beim Tischgebet, die kurze Fassung zu empfehlen und zur allgemeinen Einführung zu bringen!

פתיחת ארון — Das Oeffnen der heiligen Lade, welches nach dem Verfasser des לבוש in seinem Votum betreffs אנעים זמירות (s. weiter S. 72) nicht zum alltäglichen Brauch werden sollte, wobei er sehr richtig bemerkt, dass wir doch selbst

bei עלינו an jedem Tage dies nicht tun, trotzdem dies an den heiligen Festen bei dieser Gelegenheit so feierlichst geschieht. Durch Heidenheim in dem Machsor für unseren Ritus ist — nach dem vorangegangenen Machsor ed. Amsterdam oder Sulzbach (mit כוונת הפייטן) — eine grosse Anzahl von Stellen bezeichnet worden, bei denen das Oeffnen der heiligen Lade geschehen soll, was aber im deutschen Ritus in geringerem Maasse beachtet wird, s. Sal. Geiger in דברי קהלת S. 469, wo er alle diese Stellen bezeichnet, bei denen in Frankfurt die heilige Lade geöffnet wird. Aber die grössere Anzahl dieser Stellen, unserem Ritus gemäss, stimmt mehr mit dem Minhag Troyes — wir können auch hier den ehemals französischen Einfluss auf unsern Ritus erkennen.

XIX.

Für nachstehende Einzelheiten ist eine längere Darlegung am Schlusse des Ganzen erforderlich.

והוא רחום — für Montag und Donnerstag bestimmt, verdankt seinen Ursprung wahrscheinlich Verfolgungen seitens der Franken und Gothen im siebenten Jahrhundert, wie Zunz (Ritus S. 10) vermutet. Derselbe schreibt in der Literaturgeschichte der synagogalen Poesie S. 16 hierüber ferner: Ueber das והוא רחום, das in 7 Abschnitte verteilt, aus Bibelstellen zusammengesetzt, und erst gegen den Schluss (שמע ישראל) in ein selbständiges Gebet ausläuft, kannte man bereits um das Jahr 1100 nur Sagen.

Von den Quellenschriften, die Zunz hierbei anführt, ist Vitry § 211 fraglich, da die inzwischen erschienene Editio hiervon nichts enthält. Der aramäische Bericht, von dem Zunz dann spricht, ist auch in hebräischer Sprache in Cod. 361 Qu. der königlichen Bibliotek in Berlin von mir aufgefunden worden.

Ein Fürst, so lautet ein Bericht in aramäischer Sprache, liess drei — ungenannten — Männern, die als Vertriebene aus Jerusalem angekommen, bedeuten, er werde sie, wenn sie Juden seien, wie die Männer im feurigen Ofen auf die Probe

stellen. Nach Ablauf der ihnen bewilligten 30 tägigen Frist, die sie mit Fasten zubrachten, erzählte ihnen ein frommer Greis, man habe ihm im Traume einen Vers vorgelesen, in welchem zweimal כי, dreimal לא vorkommt. Sofort rief einer von den dreien: „das ist der Vers Jes. 42, 2, und die Verkündigung, dass du in Feuer gehen und gerettet werden wirst“. Auf Befehl des Fürsten wurde auf der Strasse ein grosses Feuer angezündet, der Greis ging hinein, das Feuer zerteilte sich in drei Richtungen; die drei Männer gingen dem Greise entgegen und verfassten hierauf das Gebet, jeder einen Teil. Etwas geschichtlicher als diese, zu dem Inhalt des Gebetes nicht passende, Sage lautet eine aus Rechtsbescheiden der Gaonen stammende Nachricht. Der zufolge Verbannte, die Vespasian auf drei Fahrzeugen steuerlos in's Meer getrieben, in Europa angelangt seien, und zwar in Lyon, Arles, Bordeaux. Die Letzteren wurden gut aufgenommen, erhielten Aecker und Weinberge. Als aber ein neuer Fürst kam, ward ihnen alles genommen und sie sonst bedrückt; für die dieserhalb angesetzten Fasttage verfassten nun Joseph, Binjamin und deren Vetter Samuel das erwähnte Gebet, welches übrigens zuerst von R. Isaac b. Jehuda im Hapardes 20 b. genannt wird. In Zusammenhang mit demselben scheint ד׳ אלהי ישראל zu stehen, das den Ritus von Spanien, Frankreich und Deutschland gehört, und Selicha-Dichtern des elften Jahrhunderts bekannt war“.

Das Ganze ist aus 58 Schriftstellen gebildet, von denen 24 wirkliche Schriftverse, die übrigen Anklänge an solche sind. Besonders werden die Phrasen אבינו מלכנו, חנון ורחום, הושיענו, למען שמך, הבט und הביטה wiederholt. In einigen Handschriften wird für den Anfang bis הבט נא zu Ende Joseph, von אנא מלך bis אל רחום zu Ende Samuel, von אין כמוך bis zu Ende von הפותח also Binjamin als Abfasser bezeichnet. In manchen Gemeinden wird das והוא רחום wie das תחנון leise gebetet. Die Andacht hierfür würde aber gewinnen, wenn man das Ganze auf die beiden Tage dergestalt verteilen möchte, dass die eine Hälfte bis שומע תפלת כל פה gehe, die andere mit אל רחום וחנון beginnt und bis zu Ende geführt werde. Hier gilt es — auch sonst

noch, worüber weiter unten — den Grundsatz, mit welchem der Schulchan Aruch eingeleitet wird, zur Geltung zu bringen, טוב מעט תחנונים בכוונה מהרבות בלא כוונה.

שיר היחוד. Der Einheitsgesang, welcher zuerst nur in der Versöhnungsnacht üblich war, besonders bei denen, welche in der Synagoge blieben, erscheint im Siddur ed. Adelkind 1549 am Schlusse, ebenso auch ed. Mantua 1558, mit der Bemerkung, dass man es an einigen Orten täglich sage.

Naturalistische Anklänge, die in diesem Gesange gefunden wurden, so z. B. in der Strophe סובב את הכל ואתה בכל u. m., erregten Bedenken bei einigen philosophischen Rabbinen. Samuel Juda Katzenellenbogen in Padua nahm sich der angefochtenen Stellen an, indem er an Moses Isserles, s. dessen Responsen No. 126, hierauf antwortete. Daraus erfährt man, dass Salomo Luria es war, der in seinen Gemeinden (Lemberg und Lublin) den Vortrag dieses Gesanges verboten hatte. Katzenellenbogen tritt dem entgegen, ihm secundiert auch der Verfasser des לבוש (im א״ח No. 133), und Beide gelangen zu dem Resultate, dass Luria's Einwendungen nicht stichhaltig seien, wie auch bereits die Gemeinden darüber hinweggegangen seien. Nur wünschte der Letztere, dass man auch den שיר הכבוד, d. i. אנעים זמירות nicht täglich sage; seines hohen Wertes wegen sollte es nicht so verallgemeinert werden, nur für Sabbat und Festtag verbleiben. In ähnlicher Weise spricht sich auch Löwe b. Bezallel in seinem נתיבות עולם aus. Später hören wir noch die Stimme eines gewaltigen Stürmers, die des Jabez nämlich, der in seinem Siddur unter der Ueberschrift פסק den Gegenstnnd erörtert, zugleich den ganzen Gesang commentiert und für den synagogalen Brauch eintritt. Er wünscht nur, dass man ihn nicht alltäglich werden lasse, da an den Werktagen die Zeit es nicht gestattet, den Inhalt langsam und würdevoll vorzutragen. In der Tat hat sich hieraus in den Gemeinden der Brauch verschieden gestaltet. Manche recitieren den שיר הכבוד täglich, gesellen nur an Sabbat und Festtag auch den שיר היחוד hinzu, während Andere das Ganze auf den Kol Nidre-Abend verlegen, wobei aber nicht

immer das gehörige Tempo im wechselnden Vortrage zwischen Vorbeter und Gemeinde beachtet wird, daher die Wirkung nicht ungestört bleibt. Von einer anderen Störung, welche oft eine würdige Vortragsweise unmöglich macht, erfährt man gewöhnlich am Sabbat, wenn am Schlusse des Gottesdienstes der Vortrag stattfindet, und während desselben ein grosser Teil der Besucher bereits das Gotteshaus verlässt. Bewährt hat sich da eine Aenderung in der Synagoge der Adass-Jisroel-Gemeinde (Berlin), durch die dem Uebel abgeholfen wurde. Es werden nämlich שיר היחוד u. שיר של יום vor dem Ausheben der Thorarolle rezitiert (letzterer hat überhaupt nach מוסף nicht die richtige Stelle, da er zum תמיד של שחר gehört), dagegen wird אנעים זמירות am Schlusse (nach עלינו) von Vorbeter und Gemeinde im Wechselgang feierlich vorgetragen, wodurch die Aufmerksamkeit und Teilnahme der Synagogenbesucher bis zu Ende erhalten bleibt.

Heidenheim besass eine (handschriftliche) Uebersetzung von Saadia's אמונות ודיעות, welche von der des ibn Tibbon abweicht, die aber zugleich ergibt, dass viele Stellen und einzelne Ausdrücke im Einheitsgesang nur auf dieser Uebersetzung beruhen. Im Zion I S. 79 sind Heidenheims Worte hierüber mitgeteilt; ausserdem hat er auch in einer Note zum Gesang für den 5. Tag einen Hinweis gegeben. Die Abhängigkeit des Einheitsgesanges von jener abweichenden Uebersetzung haben dann Zunz, ges. Schriften III S. 231 u. Ph. Bloch in der Monatsschrift für d. Gesch. u. Wissenschaft d. Judentums 1870 näher feststellen können.

XX.

קדוש בבהכ״נ. Dieser Brauch reicht in die talmudische Zeit zurück und findet seinen Ursprung in der damals bestehenden Einrichtung, dass die Fremden und die Armen, welche der häuslichen Tafel entbehrten, in dem Raume neben der Synagoge ihre Mahlzeit halten durften. Für sie war das Kiddusch bestimmt, das der Vorbeter gewöhnlich am Eingange sprach,

wo das vorgetragene Dankgebet von allen im Nebenraume Versammelten laut und deutlich vernommen werden konnte. In solcher Weise war dem unabweislichen Grundsatz אין קידוש אלא במקום סעודה, dass nämlich das Kiddusch ungetrennt mit der Mahlzeit zusammenhänge und daher nur in Verbindung mit dieser stattfinden könne, Rechnung getragen. In späteren Zeiten hatte sich jene lokale Einrichtung, nämlich die Unterbringung der Fremden und Armen im Synagogen-Raum, geändert, weshalb auch das Kiddusch im Gotteshause als überflüssig, oder besser gesagt als unstatthaft erschien. Dies war in gaonäischer Zeit bereits zur Erkenntnis gekommen, und man glaubte, einen neuen Grund dafür aufstellen zu müssen, dass nämlich gemäss einer talmudischen Angabe der Kiddusch-Wein als ein Heilmittel für die geschwächte Sehkraft zu erachten sei. Doch wurde dieser Grund nicht als stichhaltig angesehen, besonders nachdem man geneigt war, dem betreffenden talmudischen Ausspruch in Berachoth 43b eine allegorische Deutung zu geben. „Man soll nicht zu grosse Schritte machen, denn hierdurch wird das Augenlicht um ein Fünfhundertstel geschwächt. Wodurch aber kann dasselbe wiederhergestellt werden? בקדושה דבי שמשי, dadurch, dass man, wie Raschi erklärt „vom Kidduschwein koste.“ Im Bilde soll, wie der Meïri darlegt, hier ermahnt werden, nicht zu grosse schnelle Schritte im Haschen nach dem Materiellen zu machen, wodurch das Augenlicht, d. h. die klare Vernunft und Einsicht, geschädigt werden. Aber man kann eine Besserung dadurch herbeiführen, dass man die Heiligkeit des Sabbat beachtet und von derselben sich überall leiten lässt. Daher auch in Pesachim 42a, wo die Fälle behandelt werden, in denen eine Schwächung der Sehkraft bewirkt wird, jenes erwähnte Mittel nicht angeführt wird.

Man war nun darauf bedacht, einen anderen Grund für die Beibehaltung des einmal heimisch gewordenen Synagogenbrauches aufzustellen, und zwar: dass eine ältere Verordnung der Weisen auch dann noch ihre Geltung behalte, wenn der Grund, der sie einst hervorgerufen, nicht mehr bestehe. Dies

macht Aron ha-Cohen von Lunel in seinem א״ח geltend, und in gleicher Weise motiviert es auch Duran im Taschbez. Aber hierauf wurde ebenfalls so wenig Rücksicht genommen, dass der Verfasser des Tur am Schlusse (§ 269 des O. Ch.) erklärte: „Wenn ich die Kraft dazu hätte, würde ich unter den obwaltenden Umständen diesen Brauch aufheben.“ Später hat Joseph Karo in seinem Kommentar die ganze Frage nach den Quellen erörtert und hierfür auch ein Responsum des Sal. Aderet verwertet, um die einmal eingeführte Einrichtung aufrecht zu erhalten, wie er auch im Schulchan Aruch ebenso, ohne Anführung des Aderet, in diesem Sinne sich ausdrückt. Aber schliesslich entscheidet er hier, wie dort, sich dafür, dass es besser wäre, das Kiddusch in der Synagoge zu unterlassen, wie denn auch der Brauch im heiligen Lande (ebenso wie im ganzen übrigen Orient) nicht zur feststehenden Norm gelangt ist. Soweit nach Karo. Wir hören aber von anderen Ländern, dass der Brauch sich erhalten habe; wie dies z. B. der Verfasser des Manhig von Spanien und der Provence, der Verfasser des Or Sarua aus den ältesten Gemeinden Deutschlands, aus dem Rheingebiet und aus seiner slavischen Heimat berichten.

Was der Letztere an zwei Stellen seines Werkes (I No. 752 und II No. 20) zur Behandlung unserer Frage äussert, ist das wertvollste Material bis zur Gegenwart, da er zu einer Begründung des beibehaltenen Brauches ganz im Sinne und im Geiste unserer heutigen Anschauung gelangt. Ein Schüler hatte verschiedene halachische Fragen an den Lehrer R. Isaac b. Mose gerichtet, u. A. auch die Bitte um Belehrung über die gesetzmässige Grundlage des Kiddusch-Brauches in der Synagoge. Der Lehrer antwortet:

ואשר כתבת שאודיעך סמך לאותם שוטים מקידוש של בהכ״נ אחרי שאין יכולין לצאת באותו הקידוש ואורחין אין כאן צר (לימלך) [לי עליך] והיטב חרה לי כי נתת את פיך להחטיאך. ותמיה אני על חכם ונבון כמוך שהיית רשאי להוציא דבר מפיך הלא ידעת כמה גאונים וקדושי עליון רבותינו שבמגנצ״א ושבוורמש״א ושבשפיר״א הלא משם יצאת תורה לכל ישראל הלא נהגו מיום שנוסדו כל הקהלות שברינוס ושבכל ארץ אשכנז ומלכיות שלנו נהגו אבותינו ואבות אבותינו צדיקים קדושים חכמים מחוכמים ועתה אתה כותב עליהם שוטים

והלכה אומרת ואתם מכיון שנהגו אבותינו נוחי נפש אל תשנו ממנהג אבותיכם כי לא דבר ריק הוא ואם הוא ריק מחסרי הבינה ומריקני המוח הוא ריק. שאבותינו נהגו כדין וכתורה כי תקנת התנאים והאמוראים הוא לקדש בע״ש ובעי״ט לקדש עליו בקידוש זה שיום קדוש הוא ושיום טוב הוא, לא נתקן עיקרו כלל בעבור האורחים בין לרב בין לשמואל אלא לקידוש היום ברבים נתקן u. s. w.

Nach weiterem Eingehen in diese Materie, wobei er einen Beleg aus dem Jeruschalmi bringt und einen Hinweis auf das Kiddusch bei der feierlichen Verkündung des Neumonds folgen lässt, wiederholt er zum Schluss:

אע״ג דמעיקרא בעבור האורחין נתקן והשתא ליכא אורחים אעפ״כ הואיל ונהגנו בה נעשית עלינו חובה וליכא משום ברכה לבטלה. ועוד*) שמעתי שיש בירושלמי לשמואל למה לי לקדושי בבית כנישתא כדי לזכות את התינוקות פי׳ שירצו לשמוע ברכה ויענו אמן ויטעמו מן הברכה.

Also die Manifestation der eingetretenen Feier soll das Kiddusch vor der versammelten Gemeinde kundgeben: mit dieser Begründung wird sich eine jede Synagoge der Neuzeit, selbst die mit ausgesprochener Reform-Tendenz, einverstanden erklären.

Aber noch ein sehr wichtiger Punkt ist hierbei klarzulegen: Keiner der Gesetzeslehrer erklärt Kiddusch in der Synagoge für genügend, um vom Kiddusch im häuslichen Familienkreise zu dispensieren, was bei jeder Gelegenheit wiederholt wird, weil es als unbestrittener Grundsatz galt: אין קידוש אלא במקום סעודה. Wie gewissenhaft man von jeher besorgt war, jedem etwaigen Irrtum nach dieser Richtung zu begegnen, beweist die erwähnte Ascheri-Stelle; ונפק מנה חורבה דאתי למיטעי u. s. w. Allerdings fehlte es auch nicht an Bemühungen, dem entgegen „die Gewohnheit in Deutschland möglichst zu rechtfertigen". כיון דבשעת קידוש דעתם לאכול במקום אחר הוי

*) Hier ist also bereits der Brauch erwähnt, dass die Kinder vom Kiddusch-Wein trinken, was man in unserer Zeit aus angeblich hygienischen Gründen unterlassen zu müssen glaubt, ohne Rücksicht darauf, dass eine ברכה לבטלה gemacht wird, während doch den hygienischen Bedenken in anderer Weise vorgebeugt werden könnte.

ע״פ פי׳ מרדכי ע׳ סעודה במקום בקידוש: aber diese Milderung konnte umsoweniger Platz greifen, da doch immerhin für die Mitglieder der Familie das Kiddusch noch verrichtet werden musste.

Es war daher nötig, die Ausnahme-Stellung dieses Kiddusch in der Synagoge äusserlich zu kennzeichnen. Dies erfahren wir, wenn wir auf den noch bestehenden Usus hinblicken, wie er sich hier und da in den alten Gemeinden Deutschlands erhalten hat, um das Kiddusch nicht als einen integrierenden Teil des eigentlichen Gottesdienstes zu betrachten. Der Vorbeter, der bis dahin vor dem Betpult (תיבה) gestanden, mit dem Rücken zur Gemeinde, legt, da er nicht mehr in offizieller gottesdienstlicher Funktion sich befindet, das Talit ab, tritt dann weiter vor, erfasst den gefüllten Becher und verkündet, mit dem Gesicht zur Gemeinde gewendet, in feierlichster Weise vor der Gesamtheit die Heiligkeit des Feiertages (S. דברי קהלת S. 64). Manche Gemeinde mag im Laufe der Zeit diesen Usus vernachlässigt und hierdurch in Vergessenheit gebracht haben, wodurch auch der eigentliche Charakter dieses Kiddusch an Korrektheit eingebüsst hat.

XXI.

Ob נפשו oder נפשי in der Psalmstelle 24, 4 zu lesen sei — diese Frage drängt sich mir jedesmal auf, so oft ich im Gotteshause am ersten Festtage, der auf einen Wochentag fällt, von dem einen Vorbeter nach dem Siddur Heidenheim-Baer נפשי und am zweiten Festtage von dem anderen Vorbeter נפשו nach dem Siddur Sachs im lauten Vortrage beim Einheben der Thora höre. Forscht man nach dem Grunde dieser Differenz, so wird allgemein behauptet, dass an der erwähnten Stelle ein קרי וכתיב bezeichnet sei, bei dem der Eine dieses, der Andre jenes als Leseart sich wählte. Bei näherer Einsicht in die massoretischen Quellenschriften ergiebt sich aber diese Behauptung gerade nicht als eine sichere, wenn sie auch schon früh festgehalten wurde, wie dies zu erweisen sein wird. Denn schon in den Handschriften

bemerkt man ein Schwanken hierin. Es gibt Handschriften, in denen sich im Texte נפשו findet, und zwar mit beigefügtem ק׳, d. h. קרי in der Randnote. Es giebt auch Handschriften, in denen dieses Keri in bekannter massoretischer Form gezeichnet ist, nämlich נפשו, mit Cholem und zugleich mit Chirik unterm Schin. Endlich giebt es noch Handschriften, die נפשו ohne weitere Bemerkung haben.

Dieses Schwanken ist auch bei den Erklärern wahrzunehmen, von denen wir zuerst Saadja vorzuführen haben werden, umso mehr, da ihn die anderen Kommentatoren noch nicht gekannt haben, daher er bei ihnen unerwähnt bleibt.

Doch vorher will ich mich an einen klassischen Ratgeber auf diesem Gebiete wenden, an Salomo Norzi in seinem wertvollen Werke, das er selbst גודר פרץ genannt, die Editionen aber nach seinem Tode מנחת שי betitelt haben, um in ש״י Salomo Jedidjah anzudeuten.

Norzis Worte lauten ungefähr so:

Bei נפשו ist נפשי קרי angemerkt, aber in manchen spanischen Handschriften ist נפשו mit וי״ו זעירא (kleinem Waw) geschrieben und dies ist auch die massoretische Angabe.

Doch sind viele differirende Meinungen hierin vorherrschend. Nach der einen Ansicht ist hier ein קרי וכתיב gar nicht vorhanden, sondern ohne weiteres נפשו, d. h. mit Waw und Cholem zu schreiben und zu lesen. Hiermit stimmt nicht allein der Targumist überein, der לחייבא נפשיה übersetzt, sondern auch die haggadischen Ausdeutungen legen נפשו zu Grunde, so in Ber. Rabba Sect. 58, 7 und in den Parallelstellen, die Norzi näher anführt. Nur in den gedruckten Editionen reiht sich noch hieran ein ד״א an, welchem die Lesart נפשי zur Geltung gelangt, was wahrscheinlich als eine spätere Zutat zu betrachten sein dürfte.

Dann führt Norzi mehrere Autoren an, bei denen נפשו mit ו festgehalten wird, um nachher an Elia Levita sich zu wenden, zum Teil auch gegen denselben, wie ich die Auslassungen desselben detailliert noch anführen werde. Zuvörderst möchte ich noch einen Vorgänger Norzis anreihen, nämlich

Jehuda Muskato in seinem Super-Kommentar קול יהודה, dessen Material Norzi unstreitig benutzt hat. Daher wird von seinen speziellen Anführungen abgesehen werden können, nur sei darauf hingewiesen, dass bereits Muskato die richtige Ansicht aufstellt, man dürfe für die Textkritik haggadische Ausdeutungen im Midrasch und Sohar, wie auch homiletische Anwendungen nicht verwerten, da diese nur dem augenblicklichen Zwecke dienen sollen, ihrer Auslegung einen Halt zu gewähren. Dagegen aber sind die Massora-Schriften und die Erklärer der Schrift gründlich zu untersuchen.

Dies soll auch jetzt meine Aufgabe sein; ich beginne mit Saadja, den Jehuda Muscato und Salomo Norzi noch nicht kannten, daher ihn auch nicht anführen.

Saadjas arabische Psalmen und zwar c. 21—41 hat mein ehemaliger Schüler Dr. Sylvain Lehmann in seiner Dissertation (1901) bearbeitet. Bei unserer Schriftstelle führt er Saadjas Erklärung an, in folgender Uebersetzung: „Ich habe אשר לא נשא וכו' übersetzt: „Wer nicht falsch beim Namen schwört", da ich fand, dass „das Schwören" auf „Seele", wie auf „Name" anwendbar ist, nach der Stelle in Jer. 51, 4 נשבע ה' צבאות בנפשו, d. h. בשמו. Die Lauterkeit (des göttlichen Namens) hält den Schwörenden zurück, indem sie ihm sagt: Du schwörst nicht bei einem von Dir hingeworfenen Worte, sondern bei dem ewigen Wesen." Auf diese Erklärung beruft sich Saadja im 2. Abschnitt des אמונות ודיעות und giebt derselben eine philosophische Einkleidung (vgl. weiter bei Lehman). Nach dem Wortlaut der Uebersetzung selbst aber lässt sich nicht feststellen, ob Saadja נפשי oder נפשו liest; in dem Kommentare will Saadja nur darauf hinweisen, dass der Name des Ewigen, den der Schwörende zu Beteuerung seiner Worte ausspricht, ihn vor einem falschen Schwur zurückscheuen lässt, (Vgl. auch Dukes u. Ewald Beiträge S. 25 u. 155).

Abulwalid (bekannt als Jona ibn Ganach) ist jetzt zu nennen, wenn auch Norzi ihn erst später anführt. Derselbe in der Behandlung der 80 Stellen der heiligen Schrift, in denen ein Ausdruck die Stelle eines anderen, eigentlich und

ursprünglich intentionirten Ausdruckes vertritt (siehe Bacher, Leben und Wirken des Abulwalid, S. 24) rechnet auch unsere Psalmstelle hierzu, in welcher נפשי für שמי trete und ebenso נפשו in Amos 6, 8 für שמו. Dies lehrt Abulwalid in Rikma S. 180; in seinem Wörterbuche s. v. נפש aber schweigt er hiervon ganz.

Bei Raschi kann man mit Sicherheit die eigentliche Lesart nicht feststellen; seine Erklärung erfolgt ohne weiteres: לא נשבע בשמי ובנפשי לשוא. מצינו לשון שבועה נופל על נפש שני נשבע ד׳ א׳ בנפשו (עמוס ו׳).

Dagegen liest Abraham ibn Esra ohne weiteres נפשו und erklärt: ונפשו עצם כבוד השם כמו נשבע השם בנפשו וכתוב נפשי דרך כינוי בעבור כבוד השם.

Somit wird bei ihm נפשי geschrieben und נפשו gelesen. Aus besonderer Rücksicht auf die Ehrfurcht vor Gott habe David sich selbst anstatt Gottes bezeichnet, ähnlich, wie er weiter ausführt, wie אני ובני שלמה חטאים, wo die בת שבע sich selbst statt des Königs David als schuldig bezeichnet.

Jehuda ha-Levi in seinem Kusari, im 3. Abschnitt hat sich nicht ganz klar ausgedrückt, wenn er den Meister fragen lässt, wie man sich verhalten müsse, wenn man צרו צעדנו augenscheinlich für צרו צעדנו liest, ebenso לא נשא לשוא נפשי, welches nach menschlichem Ermessen für נפשו stehe. D. Cassel in seinen Noten bemerkt, man könnte annehmen, entweder der Autor wollte nur das urgieren, dass wir nicht das Recht hätten, nach eigenem Gutdünken eine der beiden Lesarten (נפשו und נפשי) als die richtigere zu erkennen oder er hatte nur die Lesart נפשי vor sich, wie auch Raschi.

Von anderen Erklärern heben wir nur noch hervor Joseph Albo in Ikkarim (III c. 30) alle anderen Erklärungen in sich vereinigt. Er schreibt nämlich: רצה לומר שלא נשבע שבועה לשוא אפילו בחיי דוד שלא היה יודע הנסתרות וזהו לשון נפשי שהוא כנוי אל דוד לפי המסורת או יהיה כנוי נפשו כפי הכתיב שב אל השם כמו שש הנה שנא ד׳ ושבע תועבת נפשו או יהיה כנוי נפשי שב אל האדם שאמר עליו מי יעלה בהר ד׳ וירצה לומר שהכח השכלי אשר בו לא נתן בו לשוא כְלומר שלא נשאו בחנם כי הוא השלים נפשו כפי מה שבכח האדם להשלימה.

Aus besonderem Grunde nenne ich David Kimchi zuletzt, der eigentlich als Erster hätte genannt werden müssen, denn gerade für die Psalmen und die Auslegung derselben galt er zu allen Zeiten als eine sehr gewichtige Autorität. So hat er auch zu allen Zeiten den grösten Einfluss auf die Fixierung des כתיב mit נפשו und des קרי mit נפשי geübt, bis dahin, wo Elia Bachur ihn widerlegt hat.

David Kimchi erklärt unsere Stelle geradezu: נפשי ביו״ד והוא מאמר האל כמו לא תשא את שם ד׳ אלקיך לשוא ונפשו הוא שמו וכן אמר נשבע א׳ א׳ בנפשו.

וכתוב בנפשו בוי״ו רצונו לומר אפילו נפשו של הנשבע לא ישא לשוא ולא נשבע למרמה כי אם באמת ובצדקה.

Ebenso schreibt Kimchi in seinem Wörterbuche s. v. אמר על דרך משל נשבע ד׳ א׳ בנפשו וכן אשר לא נשא לשוא נפשי ohne weiteres hinzuzufügen.

Gegen diese Erklärung richtet Elia Levita seine Note א״א לשוא נפשי רבים טועים סבורים שהוא כתיב נפשו וקרי נפשי ואינו אלא וי״ו זעירא וקריאת המלה בנקודתה נפשו.

Ausführlicher schreibt Levita im מסורת המסורת (41, 9), wo er das vorgebliche קרי וכתיב ablehnt und נפשו als einzig richtige Leseart behauptet, wobei er mit einer ganz neuen Mitteilung überrascht, nämlich

והנה במסורת המדוייקות לא קראו הוי״ו הקטנה וי״ו זעירא אך וי״ו קטיעא פירוש קצוצה מעט מלמטה כמו את בריתו שלום וי״ו קטיעא וכן לא נשא לשוא נפשו וי״ו קטיעא.

ותמהתי אני על כל המפרשים אשר ראיתי שלפי פי׳ כלם הוא כתיב נפשו וקרי נפשי וכן ראיתי ברוב נוסחאות המסורת ו׳ ואין ספק כי הוא טעות סופרים וטעו בין זה ובין פדה נפשו מעבר בשחת (Hiob 33, 28) שהוא קרי נפשי וכן הוא נמנה עם מ״א מלין דכתיבין וי״ו וקריין יו״ד ולשוא נפשו לא נמנה עמהן, הרי שאינה אלא וי״ו קטיעא והכלל כי לא קראו אות קטיעא רק הוי״ו לבדה.

Die Einwendungen, welche Muscato und Norzi gegen Elias massoretische Angaben erheben, können wir übergehen, da sie selbst die Schwäche ihrer Gegengründe gestehen. Nur ein neuer Beitrag, der aus dieser massoretischen Disskusion gewonnen wird, sei noch erwähnt, und zwar auf Grund des

alten Massorah-Werkes אכלה ואכלה, welches wir jetzt in der editio Frensdorf besitzen. Die dort unter No. 136 mitgeteilte Liste enthält alle die Schriftstellen, welche am Schlusse des Wortes ו haben, für das י zu lesen ist; aber unsere Psalmstelle befindet sich hierbei nicht. Den Gegenstand noch weiter auf Grund weiterer massoretischen Verzeichnisse zu verfolgen, dieser Aufgabe werden wir überhoben, wenn wir die vorzüglich auf Levita zurückgreifenden Mitteilungen Salomo Geigers in seinem gründlichen Buche דברי קהלת (Frankfurt a. M. 1862) S. 10—13 mitteilen und zwar in deutscher Uebertragung: „Elias Levita hat darin recht, dass, weil die Psalmstelle 24, 4 נפשו nicht mit in das massoretische Register דכתיבין וי"ו וקרוין יו"ד aufgenommen ist, daraus geschlossen werden muss, dass den Massoreten נפשו, gelesen wie geschrieben als richtig gegolten hat. Auch mit der Bezeichnung וי"ו קטועה hat er das richtige getroffen. Denn im Anfange der grossen Massorah wird die alphabetische Liste der klein geschriebenen Buchstaben aufgestellt [s. dieselbe auch in Ochlah Weochlah sub. No. 84] und werden hierin mitgezählt ו דשלום את בריתי und ו לשוא לא נשא; letzteres ist natürlich in ו לשוא לא נשא נפשו zu emendieren (wie Geiger noch weitere Verbesserungen für dieses Register nachweist). Die Zusammenstellung dieser beiden Stellen, in denen ein kürzeres ו figuriert*), lässt uns die anderweitige bereits bekannte Bezeichnung der ersten Stelle mit ו קטועה auch auf die zweite Stelle ausdehnen, bei der ebenfalls nur ein sozusagen diakritisches Zeichen gegeben ist (aus einem Grunde, der noch zu erörtern sein wird), dagegen aber die Lesart נפשו selbst unverändert bleibt. Denn das abgebrochene ו soll durchaus nicht, wie die Erklärer meinten, das י erscheinen lassen, um נפשי zu lesen, vielmehr andeuten, dass נפשו = נפש sich darstellen soll, aus anthropomorphistischen Grunde, wie ibn Esra erklärt oder auch das נפש הנשבע einschliessen, wie Kimchi annehmen will. (Geiger

*) Dagegen gibt es wieder zwei Waw mit verlängerter Form; Lev. 11, 42 in גחון und Ester 9, 9 in ויזתא.

erklärt dann auch die Stelle in בריתי שלום mit dem וי״ו קטועה nach Kidduschin 66 b in anderer Weise, was nicht hierher gehört). In jedem Falle ist nach Elias Levita, schon früher nach ibn Esra, נפשו zu lesen, das sich auf die Person im Anfange מי יעלה בהר ד׳ bezieht. Denn Gott redend hier einzuführen, geht nicht an, da in dem ganzen Psalm David, nicht aber Gott als Redner erscheint. Gleichsam paragogisch erscheine uns somit das durchbrochene Waw, um נפש darin zu erkennen, bezüglich auf נפש דוד, wie bei ibn Esra, oder נפש הנשבע, wie bei Kimchi. — Nimmt man Elias' Grundlage als richtig an, so ist man auch im Stande, den Irrtum mit den aus alter Zeit übernommenen קרי וכתיב zu erklären. Die grosse Massorah hatte ursprünglich für נפשו die Schreibung mit einem verkürzten ו vermerkt. Die kleine Massorah hatte daraufhin נפשו ק׳ angegeben, was aber späteren Abschreibern auffällig erschien, sie fassten das klein oder kürzer geschriebene ו als י auf, und notierten wieder, aber falsch נפשי ק׳. Eine solche unrichtige Angabe kursierte wahrscheinlich bereits zur Zeit Raschis, dem wie sonst bekannt, oft nur unvollständige massoretische Tabellen zu Gebote standen.

Jetzt dürfte es für mich an der Zeit sein, meine spezielle Aufgabe zu verfolgen, die durch Elia Levita und Salomon Geiger gewonnenen Resultate, nämlich die feststehende Lesart נפשו mit der Bezeichnung וי״ו קטועה festzuhalten, um sie für das Verständnis der Schriftstelle selbst zu verwerten. Es ist merkwürdig, dass alle die Exegeten, jüdische wie christliche, bis zur Gegenwart, durch den landläufig gewordenen Irrtum des קרי וכתיב zur richtigen Erkenntnis der Schriftstelle entweder gar nicht gelangt sind, oder sie nur teilweise streifen.

Der Psalter ist hier, wie so häufig auch an anderen Stellen der Interpret des pentateuchischen Ausspruches. Mit dem Ausspruche אשר לא נשא לשוא נפשו ולא נשבע למרמה wird eine Parallele für das Gebot im 2. Buche Moses 20, 7 geschaffen, die sich uns in folgender Weise darstellt: לא תשא ist gleich dem אשר לא נשא, in der eigentlichen Bedeutung von tragen, d. h. auf den Lippen, wie der Gegensatz in Psalm 16, 4

וכל אשא את שמותם על שפתי (man vergleiche hierzu die Erklärung des Nachmanides: כי הדבור יקרא כן בעבור שישא בו קול וכן משא דבר ד׳ usw.). Hier לא תשא את שם ד׳ אלקיך und dort אשר לא נשא לשוא נפשו, worüber wir noch schreiben werden. Im לא תשא את שם ד׳ אלקיך לשוא hier und im אשר לא נשא לשוא נפשו ולא נשבע למרמה dort ist je ein zweifaches enthalten, ähnlich wie im Talmud und im Targum, im ersten und zweiten לשוא des Gebotes לשקרא und לשוא angedeutet sein soll. Der Psalmist unterscheidet auch in seinem Ausspruche den Lug mit לשוא und den Trug mit ולא נשבע למרמה — לשוא und למרמה, mit nachfolgendem ל, nicht wie in anderer Verbindung mit אל, daher auch hier in ganz anderer Bedeutung.

Den Namen Gottes aussprechen לשוא bei dem Lug und למרמה bei dem Trug, d. h. für den Zweck von Lug und Trug hier das Gebot im Pentateuch, לא תשא את שם ד׳ א׳ Du sollst nicht aussprechen den Namen Gottes und dort אשר לא נשא לשוא נפשו — wer nicht ausspricht zum Lug Seine Seele, die Seele der Welt, d. i. Gott, von dem es in jener Schriftstelle heisst נשבע ד׳ נפשו.

Damit aber נפשו hier nicht den Gedanken hervorrufe, als beziehe es sich auf den Dargestellten, wie Manche annehmen, heisst es nicht אשר לא נשא נפשו לשוא, was eigentlich ausdrücken würde, Er trägt seine Seele nicht zu Eitlem hin, sondern אשר לא נשבע לשוא נפשו er spricht nicht für das Falsche aus נפשו, Seine Seele, nämlich Gott, und sichtbar wird dies durch die veränderte Schreibweise des ו, gleichsam mnemotechnisch, in Erinnerung gebracht, wie es die ältesten Massoretiker damit bezwecken wollten. Auch an anderen Stellen bietet die Massorah durch die abweichende Schreibung Anlehnungen an gewisse Erläuterungen der Halacha oder der Haggada. Es sei nur an die נון הפוכות und den Midrasch חסירות ויתרות erinnert, den ich in meinem Buche: Pletat Soferim (1872) veröffentlicht habe, wo verschiedene Beispiele hierfür zu finden sind.

Man könnte nun dem leise angedeuteten Rate Kimchi's folgen, hier in נפשי — מאמר האל einen direkten Ausspruch

Gottes zu erblicken; ich sage „leise angedeutet", denn hier wäre es an der Zeit gewesen, dass Kimchi offen gesagt hätte: Die כתובים sind durch heilige Inspiration (ברוח הקודש) entstanden, somit konnte hier die ganze Rede durch einen direkten Eingriff Gottes (wenn es so zu sagen erlaubt wäre, d. h. כביכול) unterbrochen werden.

Allein erstens wäre noch ein Beispiel von solcher direkten Unterbrechung und Redeweise in einem und demselben Satze aufzufinden und nachzuweisen. Zweitens: Steht selbst bei der Lehre von der heiligen Inspiration noch nicht fest, ob nur der gedankliche Inhalt oder auch der sprachliche Ausdruck inspiriert sei, worüber noch zwischen Saadja und Dunasch Meinungsverschiedenheit herrschte. Daher dürfte es immer einfacher und natürlicher bleiben, diese Unterbrechung im Schrifttexte auf die ältesten Massoreten zurückzuführen, welche dem Leser oder Beter durch ein gegebenes Zeichen andeuten wollten, נפשו beziehe sich hier auf Gott. gleichsam als wenn Gott selbst schreiben möchte, נפשי d. h. שמי. Somit bleibe man bei der Lesung אשר לא נשא לשוא נפשו, denke aber hierbei an Gott — an den überhaupt zu denken unser Erstes sein und unser Letztes bleiben muss!

I. Register.

Corrigenda.

S. 15 Zeile 6 ist nach מג״א hinzuzufügen: „im Namen des ב״ח“.

Ebenda Zeile 31 ist ergänzend zu berichtigen, dass in שעשני ישראל auch שעשני אשה einbegriffen sein kann, und dass der Mann nach der talmudischen Vorschrift auch שלא עשני אשה sagen soll.

S. 30 Zeile 14 l. „Meditationen“.

S. 34 Zeile 22 עושה השלום Herr H. Gumpertz in Hamburg hat mich auf das hierhergehörige Responsum von R. E. Flekeles in תשובה מאהבה I No. 90 aufmerksam gemacht, welches ein sehr reichhaltiges und belehrendes Material bietet.

S. 41 Zeile 15 l. „128“ st. 28.

Ebenda Z. 3 v. u. ist פסחם nach אנקתם hinzuzufügen.



II. Register.

Druckfehler.

S. 39 statt הבא l. הבאה.
S. 52 Anm. 1 st. Schürer l. Schechter

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Gipsstr. 9.





